



La doctrine kantienne du bien et du souverain bien.

Thomas Giraud

► To cite this version:

Thomas Giraud. La doctrine kantienne du bien et du souverain bien.. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2013. Français. NNT : 2013PA010623 . tel-01001687

HAL Id: tel-01001687

<https://theses.hal.science/tel-01001687>

Submitted on 4 Jun 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Paris I Panthéon – Sorbonne

Ecole doctorale de philosophie

CHSPM - 17, rue de la Sorbonne 75005 Paris

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS I PANTHÉON-SORBONNE

Discipline : philosophie

Présentée et soutenue publiquement par

Thomas GIRAUD

Date de soutenance : 3 juillet 2013

Titre :

LA DOCTRINE KANTIENNE

DU BIEN

ET

DU SOUVERAIN BIEN

Directeur de thèse : M. Christian BONNET

JURY :

M. Christian BONNET, professeur de philosophie, Université Paris I Panthéon-Sorbonne

Mme Mai LEQUAN, maître de conférences en philosophie, Université Jean Moulin Lyon 3

M. Michaël FOESSEL, maître de conférences en philosophie, Université de Bourgogne

M. Laurent JAFFRO, professeur de philosophie, université Paris I Panthéon-Sorbonne

Résumé et mots clés

Même si la question du souverain bien et de ce qui le constitue était au fondement des systèmes moraux des Anciens, elle semble n'être plus à l'ordre du jour pour nous, les Modernes. Pourtant, nous dit Kant, l'homme ne peut rien vouloir si ce n'est sous l'idée d'une fin et il a besoin, pour pouvoir mettre un terme à la série de ses fins, de concevoir un inconditionné, une fin « architectonique » sienne, dont le nom est le « souverain bien ». En abordant à nouveau la question du sens universel de la vie humaine, Kant adhère à une conception antique de la philosophie pratique dans laquelle celle-ci, en tant que téléologie morale, enseigne à l'homme en quoi doit consister la fin absolument nécessaire de sa conduite et comment il peut l'atteindre. Il élabore donc, comme les Anciens, une théorie du *summum bonum* dont le point d'orgue est la réponse aux deux questions pratiques de la philosophie. Que puis-je espérer (question de l'essence du souverain bien) ? Que dois-je faire (question de la conduite menant au souverain bien) ? Mais la Révolution copernicienne consiste, en éthique, à découvrir que le concept du bien et celui du bien le plus grand sont déterminés par la loi morale. La morale kantienne formule d'abord la loi morale, pour ensuite définir le bien et le souverain bien, tandis que les Anciens faisaient l'inverse. Ces points de méthode sont responsables d'une théorie qui s'oppose aux morales antiques par plusieurs aspects. Elle conduit à l'idée d'une hétérogénéité des fins humaines qui implique une conception du souverain bien comme une synthèse contenant un rapport de subordination, le bonheur conditionné par la moralité.

Mots clés : bien, souverain bien, fin, inconditionné, bonheur, vertu, volonté, moralité, loi morale, homme, morale, téléologie.

Summary and Key Words

Thesis Title : Kant's Doctrine of the Good and the Highest Good

Even though the question of the highest good and what it consists in lay at the basis of the Ancients' moral systems, it seems to have gone out of fashion in the Modern era. However, according to Kant, man cannot will anything but under the idea of good and, in order to be able to bring the series of his ends to a close, he needs to conceive the idea of an unconditioned end of his, the "highest good". By tackling the problem of the universal meaning of human life, Kant pays tribute to an ancient approach to practical philosophy in which the latter, in its teleological aspect, teaches man what the absolutely necessary end of his conduct must consist in and how he can attain it. As a result, he builds a doctrine of the *summum bonum*, following in the Ancients' footsteps, the conclusion of which doctrine lies in the answer to philosophy's two practical questions. What may I hope (the question concerning the essence of the highest good)? What am I to do (the question concerning the conduct resulting in the highest good)? But the Copernican Revolution in ethics is the discovery that the concept of the good and that of the highest good are determined by the moral law. Kantian ethics formulates the moral law first, and defines the good and the highest good later, in the converse order from that in which the Ancients operated. This original method is responsible for a theory that opposes ancient ethics in many ways. It leads Kant to the idea that human ends are heterogeneous and that the highest good is a synthesis based on a relation of subordination, *i.e.*, happiness conditioned by morality.

Key words: good, highest good, end, unconditioned, happiness, virtue, will, morality, moral law, man, ethics, teleology.

Avertissement

- Tous les numéros de page donnés pour les citations renvoient aux références données en bibliographie. Lorsque l'œuvre ou l'article dont la citation est extraite n'est pas mentionné dans la bibliographie, nous indiquons la référence dans la note de bas de page.
- Tous les extraits émanant de textes rédigés en anglais par leur auteur ont été traduits en français par nos soins.
- Les passages entre crochets sont nos ajouts. Ils expliquent ou mentionnent un concept implicitement contenu dans l'argument concerné, ou répètent un mot donné dans un passage précédant le passage cité.

Remerciements

Nous remercions M. le Professeur Christian Bonnet pour son soutien et ses conseils qui nous ont permis d'orienter nos recherches.

Nous remercions enfin Kiyoko pour ses efforts de relecture et ses lumières de germaniste.

Table des matières

Résumé et mots clés.....	3
Summary and Key Words.....	5
Avertissement	7
Remerciements.....	9
Table des matières	10
Introduction.....	13
I. La morale et le concept de souverain bien	25
1. La volonté comme faculté des fins : action, visée, volition.....	25
2. La moralité a-t-elle une fin ?.....	33
3. Le besoin d'inconditionné	44
4. La dimension téléologique de la morale	56
II. Détermination du concept de souverain bien.....	66
1. L'importance de la question du bien en éthique	66
2. La Révolution copernicienne en morale	77
3. <i>Das Gute</i> et <i>das Wohl</i>	88
4. L'hétérogénéité du bien rationnel	99
5. Le bien moral	110
6. Le bien moral inconditionné	123
6.1 Le bien inconditionné comme bonne volonté.....	123
6.2 Le bien inconditionné comme bonne maxime	128
7. Insuffisance d'une définition immanente du bien inconditionné.....	137
8. Le bien inconditionné comme sainteté ou perfection morale	146
9. Le bien conditionné comme objet de la raison pure pratique	158
10. Le souverain bien : l'union du bonheur et de la vertu.....	170

10.1	Le « souverain bien dans une personne »	170
10.2	Le « souverain bien d'un monde possible »	178
III.	Trois problèmes posés par la doctrine du souverain bien	184
1.	La doctrine du souverain bien au sein de la morale kantienne	184
2.	Une doctrine de l'hétéronomie ?	185
2.1	Une doctrine du bonheur ?	185
2.2	Le principe déterminant de la volonté pure	193
3.	Le souverain bien est-il un devoir ?	203
3.1	La solution de Beck : ce devoir n'existe pas	205
3.2	L' « élargissement » de la loi morale	212
4.	Comment le souverain bien est-il possible ?	221
4.1	L'antinomie de la raison pratique	221
4.2	La preuve morale	229
	Conclusion	238
	Bibliographie	242

Introduction

Chez les Anciens, il incombait d'abord à la philosophie morale de connaître l'activité humaine, avant que de la soumettre en énonçant un code moral. Il s'agissait de décrire avant que de prescrire. C'est pourquoi la littérature secondaire a pu souligner l'aspect prioritairement théorique de leur philosophie pratique. Or, toute action peut se définir par la fin qu'elle poursuit et tout ensemble d'actions (conduite, activité, entreprise, etc.) par la fin ultime qu'il se propose. Il faut donc, pour connaître l'activité humaine, chercher à savoir s'il y a une fin qui constitue la fin ultime de toute action humaine possible et, si oui, quelle elle est. Telle était la tâche première de la philosophie morale à l'âge antique : la détermination du concept d'une fin des fins. Dans le chapitre des *Leçons d'éthique* qu'il consacre aux « Systèmes moraux des Anciens »¹, Kant fait de la question d'un « Idéal » la question capitale de la philosophie pratique des Anciens : il s'agissait, pour eux, dit-il, « de concevoir d'abord un modèle qui puisse servir de mesure à ce dont on juge », « une Idée, un archétype » qui puisse fournir un critère à tous nos jugements de valeur, y compris ceux dans lesquels nous déterminons les fins de nos actions². Ainsi, l'*Ethique à Nicomaque*, dès ses toutes premières lignes, établit une distinction entre le concept d'une fin souveraine et celui d'une fin subordonnée sur le modèle de la distinction entre arts souverains (par exemple, l'équitation) et arts subordonnés (par exemple, la fabrication des mors) : la fin souveraine est, selon Aristote, « quelque fin de nos actes que nous voulons pour elle-même, tandis que les autres fins [les fins subordonnées] ne sont recherchées que pour cette première fin même »³. A partir de là, il définit l'objet de son éthique comme la recherche de la plus haute fin qui soit, c'est-à-dire celle à laquelle sont soumises toutes les autres fins de nos actions comme à leur condition suprême.

Or, le nom de souverain bien est précisément celui dont on se sert habituellement pour désigner la chose coïncidant avec la fin suprême qui unit toutes les autres fins : « si donc », écrit Aristote, « tous les objets de nos actions sont ordonnés à une fin que nous souhaitons pour elle-même, (...) il est évident

¹ Cf. *Leçons d'éthique*, pp. 76-83

² Cf. *Leçons d'éthique*, p. 77

³ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1094 a 15-20

que cette fin sera le bien par excellence, le souverain bien »⁴. C'est pourquoi la question du souverain bien constituait l'enjeu majeur de la pensée morale antique : comme le signale Kant lui-même, « *la question du summum bonum* et de ce qui le constitue est au fondement de tous les systèmes moraux des Anciens »⁵. Tant et si bien, conclut Kant, que ces systèmes peuvent être définis comme ni plus ni moins que des doctrines du souverain bien (*das höchste Gut*). Ces philosophies présentent bien entendu des différences. Mais elles se distinguent essentiellement dans la manière dont elles répondent à la question du souverain bien en tant qu'idéal moral. Ainsi, l'idéal cynique était celui de la simplicité puisque « Diogène prétendait que le souverain Bien devait être trouvé dans la simplicité et dans la jouissance sobre du bonheur » ; l'idéal épicurien était celui de la « prudence », puisque, « selon Epicure, c'est dans le bonheur que se trouve le souverain Bien » ; l'idéal stoïcien était celui de la « sagesse », puisque « Zénon enseignait que le souverain Bien résidait uniquement (...) dans la bonne conduite »⁶. Enfin, « l'Idéal platonicien » était « fantasmagorique », puisque, dans celui-ci, « le souverain bien consisterait à entrer en communication avec les êtres les plus hauts »⁷.

Mais qu'en est-il de cette question aujourd'hui ? Peut-elle encore revêtir une importance quelconque ? Si ce problème a assurément préoccupé les Anciens, son intérêt hors du contexte de l'antiquité ne va pas de soi. Car, de fait, nous, les Modernes, ne nous posons plus guère la question du sens universel de la conduite humaine : comme l'observe Kant, chez « les Modernes », « la question du *summum bonum* semble n'être plus à l'ordre du jour, ou du moins être devenue une chose secondaire »⁸. Si, dans la modernité, le souverain bien ne fait plus question, c'est en partie parce que cet idéal apparaît comme une « pure idée », « une chimère ». Nous ne croyons plus à la possibilité de cette perfection : d'où la nécessité pour Kant de consacrer tout un chapitre, dans sa *Critique de la raison pratique*, à la preuve de cette possibilité (cf. la Dialectique de la raison pure

⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1094 a 18-22

⁵ *Leçons d'éthique*, p. 76

⁶ *Leçons d'éthique*, p. 78

⁷ *Leçons d'éthique*, p. 80-81. On pourrait ajouter à cette énumération kantienne l'idéal aristotélicien d'une excellence qui consiste « dans une activité de l'âme en accord avec la vertu » (*psukhès energai kat'aretèn*), selon la définition qu'en donne l'*Ethique à Nicomaque* en 1098 a 16-17.

⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 686

pratique). Et n'espérant plus pouvoir l'atteindre un jour, nous ne nous préoccupons plus de déterminer ce qu'il est, ni par quelle conduite l'obtenir. L'homme antique croyait que cet idéal pouvait être atteint au moyen de ses seules forces, en cette vie, parce qu'il croyait qu'il pouvait se rendre heureux ou digne du bonheur et qu'il lui suffisait de parvenir à ce bonheur ou à cette dignité pour parvenir *ipso facto* au plus grand bien possible. L'homme moderne est peut-être d'accord avec l'homme antique pour dire que le souverain bien suppose une connexion nécessaire entre le bonheur et la dignité d'être heureux. Mais il ne croit pas qu'il suffise de parvenir à l'un pour obtenir l'autre : il ne croit pas à la possibilité d'une connexion nécessaire immédiate de « la moralité de l'intention (...) avec le bonheur »⁹. Et, depuis la « mort de Dieu », il ne croit pas plus à la possibilité d'« une connexion nécessaire, sinon immédiate, du moins médiate (par l'intermédiaire d'un auteur intelligible du monde) »¹⁰ entre les éléments du souverain bien. Si on ne croit pas à l'idée d'une connexion nécessaire immédiate, seul un être omnipotent et moral semble pouvoir faire que la moralité soit nécessairement liée au bonheur en instituant des lois telles qu'un lien de causalité unisse les deux choses. L'homme athée est donc plus enclin à croire à l'absolue impossibilité du souverain bien, qui lui semble ne pouvoir s'acquérir ni par les seules forces de l'homme, ni avec l'assistance d'un dieu devenu illusoire.

Aussi l'homme moderne désillusionné est-il désespéré. S'il n'adhère plus à l'idée d'une Providence divine agençant les choses et les événements de telle façon que ces éléments mettent en pratique une connexion entre le mérite moral et le bien-être, il ne peut plus trouver là un motif d'espérer voir ses efforts, s'ils sont méritoires, produire dans le monde des résultats conformes à ses désirs. Il ne peut pas non plus trouver ce motif dans l'idée d'une nature oeuvrant à la réalisation d'une fin bonne ultime, s'il se contente du concept de la nature que lui offre l'expérience. Au contraire, lorsqu'il contemple le cours du monde de l'expérience, où tout semble n'être que l'effet du hasard et d'un mécanisme aveugle, il ne voit aucune finalité se manifester et sombre dans un profond découragement : quel que soit le lieu où il tourne son regard, il rencontre partout la guerre, la maladie, la souffrance, autant de maux qui contredisent l'idée d'un cours final du monde. « La raison », reconnaît Kant, « en prenant uniquement la nature pour fondement,

⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 748

¹⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 748

ne peut reconnaître le lien nécessaire (...) de l'espoir d'être heureux, avec l'effort incessant pour se rendre digne du bonheur », à moins de supposer « une *raison suprême* qui (...) est en même temps posée au fondement comme cause de la nature »¹¹. Cependant, bien que son désespoir ait pour origine une réflexion de la raison, l'« apparition » de ce désespoir, fait remarquer E. Mailliet, « n'est cependant pas due à l'activité de la réflexion en elle-même, mais à l'image, la représentation du monde ou de la vie de l'homme qui en est le résultat »¹². Le désespoir doit plutôt être considéré ici comme un simple affect irréfléchi dans la mesure où la représentation qui en est la source, la représentation du cours du monde comme absurde, reste un concept empirique et ne produit pas cette affection *a priori*.

Nous allons voir que Kant entreprend de remettre à l'ordre du jour la question du souverain bien que les hommes doivent chercher à atteindre. Il entreprend de redonner à l'homme moderne l'espoir moral de parvenir un jour au bien idéal. Car, le désespoir moderne semble devoir être considéré comme momentané. Un affect est conçu par Kant comme un mouvement de l'esprit (*Gemütsbewegung*) impétueux et inconsidéré, qui « précédant la réflexion [de la raison], la rend impossible ou plus difficile »¹³. Parce qu'il exclut tout exercice de la raison, un affect ne permet pas à celle-ci de forger une maxime ayant pour objet la cause de l'affect, et il ne se transforme pas en disposition de l'âme persistante, calme et réfléchie : par exemple, la colère est une tempête qui ne dure pas et n'engendre aucun comportement usuel. C'est en cela que l'affect se distingue de la passion, qui est une inclination (*Neigung*) transformée par la réflexion en une habitude de vie et une maxime : « la passion », selon l'anthropologie kantienne, « suppose toujours une maxime du sujet, qui est d'agir selon un but prescrit par l'inclination »¹⁴. Or, le désespoir semble devoir se ranger dans la classe des affects, plutôt que dans celle des désirs ou des aversions persistantes, comme le suggère assez l'absence de volonté qui caractérise généralement l'individu désespéré. Et, s'il est bien un affect, il doit pouvoir disparaître aussi soudainement qu'il est apparu. Il serait ainsi possible d'entreprendre de remplacer le désespoir

¹¹ *Critique de la raison pure*, p. 1369

¹² Mailliet (2001), p. 28

¹³ *Métaphysique des mœurs*, p. 692

¹⁴ *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, p. 1082

par un espoir durable, en fondant celui-ci sur une réflexion de la raison qui représente son objet comme à la fois nécessaire et possible. C'est en tout cas un des sens du projet kantien consistant à traiter la question du souverain bien.

Pour mener ce projet à terme, Kant redonne donc une actualité à la question centrale de la philosophie morale antique. De ce point de vue, il entend faire retour vers un âge d'or de la philosophie. Ainsi, il rend ouvertement hommage aux Anciens lorsqu'il recommande de « laisser à ce mot [« philosophie »] son ancienne signification, en entendant par là une *doctrine du souverain Bien* » puisque, « au sens où entendaient ce mot les Anciens (...), la philosophie consistait à enseigner le concept dans lequel il faut placer le souverain bien, ainsi que la conduite à suivre pour l'acquérir »¹⁵. Seulement, si Kant reprend à son compte les questions des philosophes de l'antiquité, nous verrons que les solutions qu'il propose pour les résoudre sont originales. Cette originalité commence par une manière radicalement différente de formuler ces questions (voir notre chapitre II. 2, intitulé « La Révolution copernicienne en morale »). Dans la citation précédente, il faut être attentif à l'ordre des termes et noter que la philosophie antique posait d'abord la question de l'essence (le plus grand bien possible, qu'est-ce que c'est ?), pour ensuite poser celle du devoir (que dois-je faire pour l'obtenir ?). Conformément à la nouvelle méthode qu'il établit, Kant inverse l'ordre des deux questions philosophiques qui concernent l'intérêt pratique de la raison : « Le domaine de la philosophie en ce sens cosmopolite se ramène aux questions suivantes : 1) Que puis-je savoir ? 2) Que dois-je faire ? 3) Que m'est-il permis d'espérer ? »¹⁶. La philosophie doit d'abord poser la question du devoir (que dois-je faire ?), pour ensuite poser celle de l'essence du souverain bien. Car tel est le sens de la troisième question ci-dessus, comme le fait mieux voir la forme qu'elle revêt dans la *Critique de la raison pure* : « En me conduisant de telle sorte que je ne sois pas indigne du bonheur », est-ce qu'« il m'est permis d'espérer que je pourrais y participer par là »¹⁷. Autrement dit, si je fais ce que je dois et que ma conduite comme ensemble de mes actions est morale, quel est le bien ultime qu'il m'est alors permis d'espérer comme fin et résultat ultime de toutes mes actions ?

¹⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 739-740

¹⁶ *Logique*, p. 25

¹⁷ *Critique de la raison pure*, p. 1368

Si Kant essaie de redonner ses lettres de noblesse à la question du souverain bien, il ne fait malheureusement de la réponse à cette question l'objet principal d'aucune de ses œuvres. La doctrine kantienne du souverain bien est ébauchée, plus qu'elle n'est exposée. La littérature secondaire présente parfois la Dialectique de la raison pure pratique comme le lieu de son exposition. Mais l'essentiel de ce « Livre » de la deuxième Critique se consacre à la résolution de l'antinomie de la raison pratique, laquelle antinomie est un problème soulevé par deux thèses apparemment contradictoires de la doctrine du souverain bien : celle de la nécessité du souverain bien et celle de son impossibilité. La résolution de ce problème n'est pas l'élaboration de la doctrine du souverain bien : elle en suppose l'élaboration et en défend la cohérence contre les critiques qui la qualifieraient de contradictoire. On comprend néanmoins pourquoi certains ont pu voir dans la Dialectique de la seconde Critique une doctrine complète du souverain bien. C'est la partie de l'œuvre kantienne qui examine le plus longuement et le plus explicitement ce concept (ou sa possibilité). Seulement, le traitement que fait la Dialectique du souverain bien confirme notre propos : si la partie de l'œuvre kantienne qui évoque le plus le souverain bien n'en expose la doctrine que sous son aspect antinomique ou problématique, c'est que sa doctrine n'est pas exposée sous sa forme complète dans l'œuvre. Kant se contente d'en exposer des parties ici et là, et ce de manière souvent allusive, dans des cadres qui ne se prêtent pas à une présentation complète (notes de bas de page et préfaces)¹⁸. Aussi tardivement qu'au moment de préparer l'édition de 1793 de *La Religion dans les limites de la simple raison*, Kant reconnaît au sujet du problème de savoir comment la morale peut faire du souverain bien « la fin ultime morale » de l'homme que, « en ce qui touche la clef propre à résoudre ce problème, (...) je ne puis proposer ici que quelque indication, sans donner une explication détaillée »¹⁹. Et si, avant 1793, Kant ne donne pas une explication de ce problème, force est de constater qu'il n'en donne pas non plus après 1793. Loin de fournir ces éclaircissements, le principal ouvrage de morale qu'il publie entre 1793 et sa mort, la *Doctrine de la vertu*, passe singulièrement sous silence la question du souverain bien.

¹⁸ Cf. notamment la première préface de *La Religion dans les limites de la simple raison* et la note de la p. 257-258 dans *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*.

¹⁹ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 19-20 n.

Devant cette absence d'explication, il revient donc aux commentateurs de Kant de reconstruire sa doctrine du souverain bien. Or, à notre connaissance, cette reconstruction n'a guère été entreprise. Il y a au moins deux raisons qui peuvent expliquer le peu d'intérêt suscité par la doctrine kantienne du souverain bien dans la littérature secondaire. La première réside dans l'inactualité de la question du souverain bien chez les Modernes, comme nous le remarquons précédemment. La seconde réside dans la manière dont est interprétée traditionnellement la fonction du souverain bien dans le système kantien, à savoir une fonction de transition entre la morale et la religion²⁰. Assurément, Kant reconnaît lui-même que « la loi morale conduit par le concept du souverain bien comme objet et but final de la raison pratique, à la *religion* »²¹. On peut ainsi fonder une théologie sur une téléologie, et c'est même le propre d'une théologie morale que de s'appuyer sur la considération de la destination morale de l'humanité, par opposition à une théologie naturelle qui s'appuie sur la considération de fins naturelles : « Une *théologie morale* (théologie éthique) », en effet, « serait l'essai de conclure à partir de la fin morale de l'être raisonnable dans la nature (qui peut être reconnue *a priori*) à cette cause [la cause suprême de la nature] et à ses propriétés »²². En démontrant l'existence de Dieu en même temps que la possibilité du souverain bien à partir de la loi morale, Kant prétend fonder une telle théologie morale. C'est ce que la *Critique de la faculté de juger* appelle la « preuve morale » de Dieu : comme la loi est vraie et qu'on doit donc concevoir le souverain bien comme possible et comme, par ailleurs, si on nie l'existence de Dieu, on ne peut concevoir le souverain bien comme possible, on doit aussi admettre l'existence de la condition de sa possibilité, c'est-à-dire l'existence de Dieu²³. Kant prétend que, au terme de cette argumentation, l'existence de Dieu est *connue*, non pas certes à la manière dont sont connues les choses d'opinion (*opinabile*) ou les choses de fait (*scibile*), mais à la manière dont sont connues les choses de foi ou de croyance

²⁰ Parmi les commentateurs éminents qui partagent cette interprétation, on compte notamment L. Beck, V. Delbos et M. Gueroult. On trouvera dans notre bibliographie les références des textes où ces auteurs réduisent le concept kantien de souverain bien à une notion problématique ou superflue.

²¹ *Critique de la raison pratique*, p. 765

²² *Critique de la faculté de juger*, p. 1240

²³ A. Wood présente différemment la preuve kantienne de Dieu. Pour lui, la preuve morale, telle que nous venons de l'exposer, est insuffisante parce qu'elle conduit plutôt à affirmer que l'argumentation selon laquelle la loi morale est invalide est incomplète.

(*mere credibile*). Les représentants de l'interprétation traditionnelle en concluent que le concept du souverain bien sert seulement chez Kant à faire croire à l'existence de Dieu et qu'il ne possède donc aucune importance dans la morale kantienne, laquelle morale revendique ouvertement son indépendance par rapport à la religion. Si cette notion, argumentent-ils, sert seulement à faire passer de la morale à la religion, elle sert à sortir de la morale, mais elle n'a pas de fonction à l'intérieur même de celle-ci, et il faut affirmer avec L.W. Beck que « le concept du souverain bien (...) n'est pas important dans la philosophie de Kant »²⁴.

Contre cette interprétation de la fonction religieuse de la doctrine du souverain bien, nous essaierons de montrer que sa vraie utilité réside, non pas dans la satisfaction d'un besoin de la religion, mais dans celle d'un besoin de la morale (ou, plutôt, de l'éthique). En faveur de l'importance du souverain bien dans la philosophie kantienne, on peut déjà faire remarquer que Kant aborde le thème du *summum bonum* dans un grand nombre de ses œuvres²⁵. D'après E. Boutroux, la doctrine du souverain bien fournit même la conclusion de chacune des trois Critiques. On peut en effet dire de la *Critique de la raison pure* qu'elle se conclut dans le « Canon de la raison pure » et que ce chapitre constitue le « couronnement de l'œuvre », selon l'expression de M. Guéroux : or, le Canon ne consiste-t-il pas dans l'exposition d'une doctrine du souverain bien ? On peut également dire de la *Critique de la raison pratique* qu'elle trouve son achèvement dans une « Dialectique de la raison pure pratique », laquelle expose à nouveau des éléments d'une doctrine du souverain bien. On peut enfin dire de la *Critique de la faculté de juger* qu'elle essaie de réconcilier la finalité par liberté et la finalité selon la nature : or, cette réconciliation n'est-elle pas accomplie par une doctrine du souverain bien comme monde moral dont les lois font que la vertu est récompensée par le bonheur ? Boutroux en conclut que la morale kantienne n'est

²⁴ Beck (1960), p. 245

²⁵ On trouvera les passages les plus suggestifs concernant cette notion dans les textes suivants : *Critique de la raison pure*, pp. 1366–1376 ; *Critique de la raison pratique*, « Dialectique de la raison pure pratique », notamment pp. 738-769 ; *Critique de la faculté de juger*, pp. 1247-1267 et 1279-1283 ; *La Religion dans les limites de la simple raison*, pp. 15-20 et 112-130 ; *Théorie et pratique*, pp. 253-262 et 292-300 ; *Leçons d'éthique*, pp. 76-83 ; *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, p. 536-537 ; *Projet de paix perpétuelle*, pp. 353-376 ; *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, notamment les Propositions 6 à 9 ; *Progrès de la métaphysique en Allemagne*, pp. 1246-1249

rien d'autre qu'une théorie du souverain bien : « Si on la considère, non à tel ou tel moment de son développement, mais à son point d'aboutissement, c'est, en somme, une certaine théorie du souverain bien »²⁶. Nous laissons ici de côté la question de savoir si cette théorie est le but dernier de la philosophie morale kantienne. Mais nous pouvons déjà souligner le fait que, pour Kant, la vocation de la philosophie se définit dans les termes du souverain bien. Comme chez les Anciens, cette vocation est conçue chez Kant comme pratique, puisque la notion de sagesse revêt un sens pratique : la sagesse est « l'accord de la volonté avec le but final »²⁷, que Kant interprète comme « le *dernier but de Dieu* dans la création du monde »²⁸. La sagesse correspondant à une certaine propriété de la volonté et donc de la conduite, sa doctrine, la philosophie, consiste ainsi à enseigner la manière sage de se conduire : elle prescrit ce qu'il faut faire pour agir sagement, *i.e.* conformément au but final de l'existence de toutes choses. Or, cette fin ultime de toutes choses, Kant la fait résider précisément dans la notion de souverain bien. Dès lors, la sagesse peut être définie par rapport au souverain bien dans son sens pratique comme dans son sens théorique : « la sagesse (...) signifie (...) au point de vue pratique, la *conformité de la volonté au souverain Bien* » et, « au point de vue théorique, (...) la *connaissance du souverain Bien* »²⁹. La philosophie, en tant que doctrine, se confond alors avec la sagesse théorique, c'est-à-dire avec la connaissance du souverain bien.

Il n'est donc pas surprenant de constater que, depuis la fin des années 1950 et le début des années 60, quelques commentateurs ont entrepris de souligner l'utilité du souverain bien dans la philosophie kantienne, sous l'impulsion de J. Silber. Ce dernier insiste non seulement sur le rôle central que joue dans la morale kantienne ce concept, en tant que concept éthique de la raison pratique permettant de concevoir l'objet de la loi morale ; mais, plus généralement, il fait voir le rôle que joue dans l'ensemble du système critique ce concept, en tant que concept métaphysique de la raison pure fournissant à celle-ci son canon en tant que fin

²⁶ Boutroux (1965), p. 365

²⁷ *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, p. 425

²⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 767

²⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 767

dernière (*der letzte Zweck*) de l'usage pur de la raison³⁰. Selon Silber, la raison est essentiellement une faculté pratique au sens où elle pose et poursuit des fins, quel que soit son usage. Dans son usage pur, elle pose et poursuit des fins suprêmes, dont chacune correspond à la solution d'un des principaux problèmes de la métaphysique, c'est-à-dire dans la justification de la réalité d'une Idée de la raison : la raison, établit la première Critique, « nous conduit à des idées qui atteignent les fins suprêmes de la raison pure »³¹, lesquelles idées correspondent aux questions de savoir si la volonté est libre, s'il y a un Dieu et s'il y a une vie future. Or, non seulement la raison pure n'est pas complètement satisfaite tant qu'elle n'a pas justifié la réalité de ses Idées, mais elle a également besoin d'unifier ses Idées dans un tout qui constitue un système de la raison pure. Il ne suffit pas que la raison puisse légitimement affirmer que la volonté est libre, que Dieu existe et que l'âme est immortelle : il faut aussi que ces thèses forment un tout systématique. Pour satisfaire son exigence d'unité, la raison pure a besoin d'une fin dernière, au sens d'une Idée à partir de laquelle elle puisse englober toutes ses autres fins : comme on peut le lire dans le « Canon de la raison pure », « ceux-ci [les « problèmes » ou Idées de la raison pure] ont eux-mêmes à leur tour une fin plus éloignée »³². Et c'est dans l'idée du souverain bien qu'elle trouve ce but final de tout son effort métaphysique.

A partir des travaux de J. Silber, un certain nombre d'auteurs se sont emparés de la question du souverain bien chez Kant, dont notamment K. Düsing, M. Albrecht, I. Heidemann, G. Krämling, A. Wood, M.-B. Zeldin, Y. Yovel et Marceline Morais. Dans le monde germanophone, Düsing s'efforce de trouver, dans les *Reflexionen* antérieures à la première édition de la *Critique de la raison pure*, des éléments d'une doctrine morale de l'hétéronomie, où le souverain bien serait premier par rapport à la fondation de l'obligation morale, tandis que la *Critique de la raison pratique* marquerait une rupture par rapport à la première Critique en ne fondant l'obligation morale que sur la loi et le devoir. Mais, pour Albrecht, on ne peut pas dégager à partir des *Reflexionen* une doctrine véritablement kantienne du souverain bien pour l'opposer ensuite à la doctrine du

³⁰ Voir en particulier, dans notre bibliographie, les articles de Silber intitulés « The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics » et « The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy ».

³¹ *Critique de la raison pure*, p. 1365

³² *Critique de la raison pure*, p. 1362

souverain bien exposée dans la seconde Critique : l'œuvre précritique, argumenté-il, ne nous ferait voir que les esquisses d'une théorie en gestation. Enfin, Heidemann et Krämling s'intéressent essentiellement au rôle joué par le souverain bien dans l'unification et l'édification du système de la raison pure. Mais, ce faisant, ils se concentrent sur le « Canon de la raison pure », comme l'indique le titre de l'article écrit par Heidemann. Ils négligent donc les passages de l'œuvre qui font référence au souverain bien non comme à un canon, mais comme à un concept éthique.

C'est surtout dans le monde anglophone que le débat est le plus animé autour de la question du *summum bonum* kantien. Les controverses s'y articulent autour de la question de savoir si la doctrine kantienne du souverain bien ajoute ou non un contenu matériel à la loi et à la volition morales. J. Silber répond par l'affirmative : « pour autant qu'il juge le souverain bien comme ce à quoi il est obligé, l'individu juge qu'un aspect essentiel de sa poursuite de la vertu consiste dans sa poursuite d'une proportionnalité entre sa vertu et son bonheur »³³. Pour A. Wood, la moralité kantienne implique la transformation de notre monde en un monde moral : « Toute action implique la poursuite de fins matérielles » et, conclut-il, « il ne peut pas y avoir de 'règne de la loi' sans (...) une tentative authentique de transformer le monde de l'action conformément au principe de la moralité »³⁴. M.-B. Zeldin affirme que le « règne des fins » que décrivent les *Fondements de la métaphysique des mœurs* est « identique au monde moral décrit dans la *Critique de la raison pure* et que ce dernier, à son tour, est le *summum bonum* »³⁵. Dans toutes ces interprétations, le souverain bien fournit la matière de la moralité et de la loi, qu'il soit présenté comme un bonheur proportionné à la vertu, un monde moral ou le règne des fins. Y. Yovel complète ces analyses en distinguant un impératif moral formel et un impératif moral matériel. Il les affine également en distinguant plusieurs concepts du souverain bien : il y aurait le souverain bien individuel (le plus grand bien qu'un individu puisse réaliser), le souverain bien universel (le monde moral), le souverain bien comme « nature morale », et le souverain bien comme idée régulatrice de l'histoire. A ces

³³ Silber (1963), p. 194

³⁴ Wood (1970), p. 64

³⁵ Zeldin (1971), p. 49

distinctions, Morais ajoute celle qui sépare le souverain bien transcendant et le souverain bien immanent.

Pour notre part, nous nous intéresserons au concept éthique du souverain bien, celui qu'il faut examiner pour reconstruire la doctrine kantienne du souverain bien comme « sagesse théorique ». Dans ce travail, nous chercherons d'abord à montrer, contre l'interprétation traditionnelle, que la doctrine du souverain bien joue dans la morale kantienne un rôle important, celui que lui assigne un besoin paradoxal de cette morale, à savoir le besoin d'une fin ultime. Pour ce faire, nous commencerons par examiner le concept kantien de morale, en nous demandant si et comment elle peut chercher à déterminer des fins, voire une fin ultime. Après avoir montré la légitimité du concept du souverain bien en morale, nous chercherons à le déterminer, à partir des éléments fournis par l'œuvre kantienne et des commentaires fournis par la littérature secondaire. Ce faisant, nous serons amenés à reconstruire également la doctrine kantienne du bien, car c'est à partir de ce concept que Kant détermine celui du souverain bien. Cet effort de reconstruction ne sera pas facile, parce que les éléments fournis par Kant constituent des miettes philosophiques et que les commentaires de la littérature secondaire sont peu nombreux. Mais, pour cette raison précise, cette tâche est nécessaire. Nous examinerons, dans une dernière partie, les problèmes soulevés par la théorie kantienne du souverain bien, pour fournir des éléments de réponse à la question de savoir si elle est compatible avec le reste du système.

I. La morale et le concept de souverain bien

1. La volonté comme faculté des fins : action, visée, volition

La philosophie pratique examine l'idée de volonté et les principes de la volonté : « la philosophie morale » se distingue en effet de « la philosophie naturelle » en ceci que, même si toutes deux « assignent leurs lois » à des objets, la seconde en assigne « à la nature en tant qu'objet d'expérience », la première « à la volonté de l'homme »³⁶. Il convient donc, en morale, de commencer par l'exposition du concept de volonté, au sens kantien d'une explication claire mais non exhaustive de ce qui appartient à un concept. Mais l'analyse de la volonté kantienne se heurte d'abord au fait que l'œuvre critique désigne cette notion par au moins trois termes : *Willkür*, *Wille*, et *Gesinnung*. C'est que la volonté kantienne est une faculté qui présente différentes fonctions, et chacun de ces trois termes désigne un aspect particulier de la volonté (même si *Wille* peut aussi désigner chez Kant, conformément à l'usage ordinaire de la langue allemande, la volonté comme faculté unifiée). Lorsque nous nous référerons à la volonté kantienne en tant que faculté du vouloir en général, nous utiliserons le plus souvent le terme français de volonté. Mais lorsque nous nous référerons à un aspect particulier de celle-ci, nous pourrons avoir recours au terme allemand correspondant. En effet, les usages que Kant fait de ces trois termes sont techniques et ne trouvent pas toujours un équivalent en français, même si *Willkür* est souvent traduit par « arbitre » et *Gesinnung* par « intention » ou « disposition ».

Dans la mesure où ils sont des êtres vivants, les êtres humains ont une capacité au désir (*Begehren*), puisque cette capacité a un rapport essentiel avec la vie, qui « est le pouvoir qu'a un être d'agir d'après les lois de la faculté de désirer »³⁷. La volonté apparaît donc d'abord comme une faculté de désirer (*Begehrungsvermögen*). Cette définition impliquant la notion de désir ne signifie pas que le sentiment de plaisir joue nécessairement un rôle dans la détermination de la volonté : même si le sens commun considère souvent le plaisir comme le principe déterminant universel de la faculté de désirer, il faut se garder de ne pas

³⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 244

³⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 616 n.

préjuger cette question controversée par une définition précipitée du désir. En revanche, cette première définition de la volonté signifie qu'il s'agit d'une causalité, c'est-à-dire d'un pouvoir d'être la cause de certains effets : « la *faculté de désirer* est le *pouvoir* qu'il [un être] a *d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations* »³⁸. Bien sûr, celui qui désire ne réussit pas toujours à causer la réalité des objets qu'il désire. Mais, en mettant l'accent sur le caractère causal de la volonté, la définition ci-dessus a le mérite de présenter cette faculté comme une capacité à tendre vers la réalisation d'un certain effet puisque « la détermination [d'une causalité] ne peut pas être sans effet »³⁹. En cela, la volonté se distingue de la velléité, parce qu'elle ne se réduit pas à la faculté d'émettre un simple vœu. Lorsque nous souhaitons quelque chose, nous nous contentons de nous représenter cette chose comme désirable, sans qu'aucun effort pour réaliser l'objet de cette représentation ne soit entrepris. Mais, lorsque nous voulons quelque chose, non seulement nous nous représentons la chose comme désirable, mais nous faisons aussi « appel à tous les moyens dont nous pouvons disposer » en vue de la réalisation de l'objet ainsi représenté⁴⁰. « Vouloir » signifie proprement chercher par tous les moyens disponibles à réaliser un certain objet.

En tant qu'elle est une faculté de tendre à la réalisation d'un effet, *la volonté apparaît déjà comme un « pouvoir des fins »*⁴¹. Car on peut d'abord définir le terme de fin comme désignant l'effet auquel tend une action. Kant exprime aussi cette idée de pouvoir des fins en disant de la volonté qu'elle est *la faculté de l'action* : si agir consiste à agencer des moyens disponibles pour produire un effet, la volonté, comme capacité à tendre vers une fin en mobilisant des moyens est assurément une capacité à agir. Hamlet possède une âme noble, sa sensibilité morale est fine, puisqu'il ne perd jamais de vue son devoir, à savoir venger la mort du père-roi. Mais, à se contenter d'« un simple vœu » sans jamais passer à l'acte, il se rend coupable de velléité. Kant ne parlerait peut-être pas ici de faiblesse de la volonté : dans son analyse du déclin moral, il réserve cette expression au cas d'une volonté qui a adopté la maxime d'obéir à la

³⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 616 n.

³⁹ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 16-17

⁴⁰ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 252

⁴¹ *Critique de la raison pratique*, p. 679

loi morale mais qui, par faiblesse, laisse toujours son désir le plus fort déterminer sa conduite et qui, de la sorte, s'écarte parfois de la légalité. Le prince du Danemark souffre plutôt d'absence de volonté, puisque l'efficacité qui caractérise cette faculté semble lui faire défaut. Cette belle âme rappelle la fiction, imaginée par Kant, d'une quasi-volonté qui, « par une particulière défaveur du sort ou par l'avare dotation d'une nature marâtre », serait « complètement dépourvue du pouvoir de faire aboutir ses desseins »⁴².

Mais la définition de la volonté comme une faculté de désirer est incomplète. Il faut distinguer entre l'« *arbitrium brutum* » (arbitre animal), qui est pathologiquement nécessité au sens où il ne peut pas ne pas être déterminé par le mobile le plus fort fourni par sa sensibilité, et l'« *arbitrium liberum* » (l'arbitre libre), qui est en quelque sorte rationnellement nécessité au sens où il ne peut pas ne pas être déterminé par sa raison. La volonté est la faculté de désirer d'un être doué de raison, qui est toujours déterminé à agir par sa raison. C'est pourquoi, à la différence d'un Schopenhauer qui voyait dans la volonté une faculté en conflit permanent avec la raison, Kant identifie la volonté à la « raison pratique »⁴³. Or, la raison est la faculté des concepts, si bien que la volonté est la faculté de désirer en tant qu'elle est déterminée par des concepts, « la faculté de désirer d'après des concepts »⁴⁴. On peut interpréter cette dernière expression comme la définition du pouvoir de faire du concept d'un objet la cause de la réalité des objets de ces représentations. Nous traiterons ce problème au chapitre suivant lorsque nous examinerons la question de savoir si la fin de l'action est nécessairement la cause déterminante de la volonté et de l'action. En revanche, on peut d'ores et déjà concevoir la volonté kantienne comme agissant *sous* le concept rationnel (*sub ratione*) d'un objet, qu'il s'agisse d'une chose spatio-temporelle, d'un événement, d'une action ou de tout autre état du monde. La volonté agit nécessairement dans la considération de la fin de son action, en *vue* de cette fin. Elle a nécessairement

⁴² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 252

⁴³ Même si Platon distingue entre vouloir et désirer, Aristote est l'auteur de la distinction séparant la raison pratique (*nous praktikos*) de la raison théorique (*nous theoretikos*). La philosophie scolastique traduit la première expression par *ratio practica*, tout en utilisant également les expressions *intellectus practicus* et *intellectus activus*. Les disciples de C. Wolff n'utilisent pas ces termes dans leurs écrits latins, ni n'en donnent une traduction littérale dans leurs écrits allemands, mais ils établissent une distinction similaire entre *cognitio movens* et *cognitio iners*. Kant est sans doute le premier à généraliser l'utilisation de l'expression allemande *praktische Vernunft*.

⁴⁴ *Métaphysique des mœurs*, p. 457

une visée. C'est pourquoi, dans la suite, nous parlerons souvent de la fin de telle action ou de telle conduite (quand l'agent est un être raisonnable) comme de son objet : puisque la fin que la volonté tend à réaliser est toujours l'objet d'une représentation, à savoir le concept de cet objet comme à réaliser, on peut présenter ce but comme l'objet (*Objekt*) ou la matière (*Materie*) de la volonté : « la fin (*Zweck*) est un objet de l'arbitre (d'un être raisonnable), par la représentation de laquelle l'arbitre est déterminé à une action : produire cet objet »⁴⁵. Ainsi, dans un deuxième moment de l'exposition du concept de volonté, on peut dire qu'il s'agit de la faculté de tendre vers une fin ou un résultat sous la représentation conceptuelle de cet objet comme à réaliser. Plus exactement, la représentation qui guide la volonté dans la réalisation de sa fin est un schème représentant l'incarnation sensible du concept de l'objet pris pour fin. Mais ce schème est un produit de l'imagination, qui n'appartient pas à la volonté comme raison pratique. On peut donc se contenter, dans une description de la volonté comme pouvoir des fins, de se référer au seul concept de l'objet pris pour fin lorsqu'il s'agit de caractériser la représentation de la fin de l'action.

La volonté est la faculté de désirer des êtres raisonnables, « à la volonté desquels on attribue la liberté de la causalité »⁴⁶. On peut donc compléter l'exposition du concept de volonté en disant qu'elle est un pouvoir d'agir *librement* en vue de sa fin : c'est ce que fait la seconde Critique lorsqu'elle examine la causalité comme liberté pour l'établir par la loi morale. Nombre de penseurs, déplore cette Critique, se contentent d'expliquer la possibilité de ce concept de liberté en le considérant simplement du point de vue psychologique. Mais il ne s'agit pas ici d'une « liberté psychologique », c'est-à-dire « d'un enchaînement purement intérieur des représentations de l'âme »⁴⁷. Si on concevait la liberté de la volonté dans ces termes, il suffirait d'expliquer la liberté en montrant que la volonté n'est déterminée que par des mobiles intérieurs, et jamais par des causes extérieures. Mais il faudrait alors admettre que la volonté n'est pas plus libre qu'un corps en mouvement qui, « dans son trajet, n'est poussé par aucune force extérieure », aussi libre qu'une « montre » qui « pousse elle-même

⁴⁵ *Métaphysique des mœurs*, p. 658

⁴⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 722

⁴⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 725

ses aiguilles » parce que celles-ci ne sont pas « mues par une force extérieure »⁴⁸. En d'autres termes, il faudrait admettre que c'est encore de nécessité naturelle qu'il s'agit avec cette liberté psychologique. La liberté qu'on attribue aux êtres raisonnables est plutôt la « liberté transcendantale », c'est-à-dire la propriété d'une faculté de faire par elle-même de telle fin la représentation sous laquelle elle agit. La volonté n'est pas libre au sens où elle est déterminée par un mobile intérieur, par une fin, mais au sens où elle se détermine elle-même à prendre telle fin pour mobile : « la liberté de l'arbitre est d'une structure bien particulière, puisqu'elle ne peut être déterminée à une action par aucun mobile, *à moins que l'homme ne l'ait admis dans sa maxime* (qu'il s'en soit fait une règle universelle, suivant laquelle il veut se conduire) »⁴⁹. Lorsque Kant parle de la détermination de la volonté par quelque chose, il faut bien avoir présent à l'esprit ceci que, du point de vue de la liberté absolue de la volonté, rien ne peut déterminer celle-ci sans qu'elle ne choisisse d'être ainsi déterminée. La volonté, en choisissant par elle-même telle maxime⁵⁰ choisit, la fin qui est incluse dans ce principe (comme conséquence nécessaire de l'action représentée par cette maxime). Dans le cas d'« un homme » qui « à la suite d'une série de maux qui ont fini de le réduire au désespoir, ressent du dégoût pour la vie » et décide « d'attenter à ses jours », « voici sa maxime : par amour de moi-même je pose en principe d'abrégier ma vie, si en la prolongeant j'ai plus de maux à en craindre que de satisfactions à en

⁴⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 724

⁴⁹ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 34-35

⁵⁰ Nous distinguons avec J. Atwell trois types de maximes, les principes d'action (*actional maxims*), les principes de volition (*incentival maxims*) et les maximes dispositionnelles (*dispositional maxims*) : cf. Atwell (1986), pp. 33-38. Les principes d'action sont les maximes qui déterminent directement l'action. Elles représentent seulement une action, sa fin et, le plus souvent, les circonstances dans lesquelles cette action sera accomplie. Par exemple, « quand je crois être à court d'argent, j'en emprunte, et je promets de le rendre, bien que je sache que je n'en ferai jamais rien » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 286) est un principe d'action. Les principes de volition sont des propositions plus générales parce qu'elles représentent seulement un mobile que l'agent choisit de faire sien : par exemple, « la maxime de cupidité (...) est de se procurer et de conserver tous les moyens de bien vivre en vue de la jouissance » (*Métaphysique des mœurs*, p. 720). Les maximes dispositionnelles sont encore plus générales parce qu'elles représentent la disposition que l'agent choisit pour sa volonté, laquelle disposition fait de lui un homme bon ou mauvais : nous reviendrons dans notre chapitre II. 8 sur le concept de maxime dispositionnelle. Lorsque nous parlons de maximes conformes à la loi morale ou de maximes représentant une fin, nous faisons référence uniquement au concept d'une maxime comme principe d'action, car c'est ce type de maximes dont la loi exige la forme législative.

espérer »⁵¹. On pourrait reformuler cette maxime ainsi : parce que je recherche mon intérêt personnel et qu'il est de mon intérêt de mourir lorsque la vie promet plus de peine que de plaisir, je me ferai de la mort une fin dans ces circonstances. L'homme qui se fait un principe de cette maxime du suicide se fait en même temps de la mort une fin. Bien sûr, les maximes sont parfois formulés dans des termes qui ne désignent qu'une action sans désigner la fin de l'action. Mais, pour Kant, toute action est finale, de sorte qu'il doit toujours être possible de formuler une maxime, non seulement dans les termes d'un moyen (une action), mais aussi ceux d'une fin.

La volonté est donc bien un « *arbitrium liberum* », un pouvoir de choisir librement sa fin, comme le suggère l'étymologie du mot que Kant utilise pour désigner la volonté comme libre élection d'une fin, à savoir « *Willkür* », qui se compose de *Wille*, qui signifie « volonté », et de *Kür*, qui signifie « élection » ou « choix ». Certaines formulations kantienne peuvent faire croire que seule la raison pure pratique mérite le nom d'arbitre libre et que la raison pratique « impure » est déterminée par un « principe déterminant », qu'on peut présenter subjectivement comme un sentiment (un mobile), objectivement comme une fin (un motif). Par exemple, Kant détermine le concept d'un pouvoir de choisir entre différentes alternatives (le concept d'arbitre) dans les termes d'une faculté de désirer déterminée d'après le mobile le plus fort, c'est-à-dire, subjectivement, d'après le sentiment le plus fort, et, objectivement, d'après la fin la plus forte. Lorsque, par ailleurs, il fait référence au « *freier Willkür* », il fait souvent référence à la volonté pure, qui n'a pour condition déterminante aucun objet d'une inclination sensible, comme si seule la volonté pure méritait d'être désignée par l'adjectif « *freier* » (libre). En fait, l'arbitre d'un être doué de volonté est toujours libre au sens transcendantal du terme, qu'il revête une forme inférieure et impure ou supérieure et pure. A proprement parler, l'arbitre d'un agent libre n'est jamais

⁵¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 285-286. Cette maxime représente à la fois une action (le suicide) et son mobile (l'amour de soi) et semble d'abord invalider la classification de J. Atwell, qui distingue les *actional maxims*, qui ne représentent que des actions, et les *incentival maxims*, qui ne représentent que des mobiles. Mais Atwell fait remarquer que la mention de l'amour de soi ne fait pas de cette maxime la règle qui place le mobile de l'action concernée dans l'amour de soi : cf. Atwell (1986), p. 42-43. Au contraire, cette maxime suppose une règle faisant de l'amour de soi un mobile. Pour preuve, la mention de l'amour de soi dans cette maxime est superflue, puisque le suicide qui résulte d'un calcul des plaisirs et des peines ne peut avoir pour mobile que l'égoïsme.

déterminé *par* tel mobile, telle fin, ou telle règle pratique, mais seulement *d'après* ce mobile, cette fin ou cette règle : c'est pourquoi, lorsque Kant définit la volonté, il écrit qu'« il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir *d'après la représentation* des lois, c'est-à-dire d'après des principes, en d'autres termes, qui ait une *volonté* »⁵². La détermination par des représentations intérieures définit la liberté psychologique mais non l'autodétermination ou la liberté transcendante. Dans le cas de l'agent libre, la fin n'est pas tant le « principe déterminant » que l'idée sous laquelle il agit : de sorte qu'on dirait plus proprement peut-être, au sujet de la fin d'une volonté libre mais impure, qu'il s'agit d'une « condition déterminante », plutôt que d'un « principe déterminant », selon l'usage adopté par certains traducteurs de Kant. Même donc lorsque la volonté est « impure » et qu'elle est déterminée d'après une maxime qui représente l'objet d'une inclination sensible comme sa condition, elle reste libre puisqu'elle reste déterminée *d'après* ou *conformément* à cet objet d'inclination dont elle s'est faite une fin. *A fortiori*, lorsque la volonté est pure, l'arbitre est autodéterminé puisque c'est la partie pure de l'arbitre, la raison pure, qui détermine la maxime de la volonté et, par conséquent, le mobile et la fin qui y sont inclus. C'est en effet la loi de la raison pure pratique qui détermine la maxime de l'agent moral, puisque celle-ci est adoptée conformément à cette loi, après avoir été soumise à un des tests fournis par cette loi⁵³. C'est encore la loi qui détermine le sentiment servant de mobile à l'action morale puisque, en déterminant la maxime de cette action, elle inscrit le respect pour la loi morale dans la formule de la maxime : toute maxime morale revêt la forme « par respect pour la loi morale, j'agirai de telle manière »⁵⁴. Et

⁵² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 274. Les prédécesseurs de Kant conçoivent la volonté comme seulement un désir rationnel, c'est-à-dire comme la faculté d'agir d'après l'idée rationnelle d'un objet de désir. Kant élargit la définition de la volonté en en faisant la faculté d'agir d'après l'idée rationnelle d'une loi qui représente, entre autres choses, un objet de désir. Cet élargissement lui permet, comme nous le verrons, de critiquer la distinction que l'on fait entre deux types de motifs de la volonté selon leur origine, rationnelle ou empirique.

⁵³ Selon H. Paton, les maximes que nous appelons des principes d'action peuvent être évaluées, quant à leur conformité ou leur absence de conformité avec la loi morale, au moyen d'au moins deux principes, le principe de la nature universelle et le principe de l'humanité, que Kant exprime dans deux formulations de l'impératif catégorique. Le premier permettrait d'évaluer la maxime du point de vue de sa forme, le second l'évaluerait du point de vue de sa matière. On peut étayer cette interprétation en faisant remarquer que, pour Kant, ces deux principes sont équivalents (cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, pp. 303-307).

⁵⁴ Dans la *Doctrine de la vertu*, le sentiment moral n'est plus, comme dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, le seul respect de la loi, mais se divise en différentes formes subjectives de la moralité. Kant continue cependant de décrire ces mobiles comme des effets, sur la

c'est la loi morale qui détermine le concept de la fin de l'action morale puisque, en exigeant de la maxime qu'elle ait forme de loi universelle, elle contraint l'agent à incorporer dans l'idée de sa fin une fin universelle. On le voit, le critère de la libre élection d'une fin n'est pas chez Kant l'autonomie ou l'hétéronomie du désir, mais sa rationalité. En tant que faculté de désirer d'un être raisonnable, le désir humain est toujours une volonté et, comme tel, une liberté.

Le libre choix par lequel un arbitre fait de telle inclination ou tel sentiment moral le mobile de son action et de l'objet de ce mobile la fin de cette même action, Kant l'appelle « *das Wollen* », traduit habituellement par le « vouloir » ou la « volition ». « Tout vouloir doit aussi avoir un objet, par conséquent une matière »⁵⁵, écrit Kant, parce que le vouloir est l'acte même par lequel la volonté se donne une fin. Nous achevons donc cette exposition du concept de la faculté des fins en la présentant comme la faculté des volitions. En résumé, la volonté est la capacité d'agir en vue d'une fin, qu'elle se représente et qu'elle choisit dans un acte de volition. Cette triple caractérisation explique pourquoi Kant fait un emploi flottant du terme de *Willkür*. Soit, par exemple, cette définition : la « faculté *de faire ou de ne pas faire, à sa convenance (...)* s'appelle arbitre [*Willkür*] »⁵⁶. Ici, pour définir le terme de *Willkür*, qui en lui-même désigne la volonté comme un arbitre et donc comme la faculté de la volition, Kant emploie une description qui la présente plutôt comme une faculté de désirer, une capacité à agir. Mais il faut bien avoir présent à l'esprit le fait que l'action, la visée et la volition sont trois aspects d'un même exercice de la volonté. C'est la même faculté qui dans un même mouvement agit, vise et veut.

subjectivité, de la détermination de l'arbitre par la loi morale. Ce sont donc encore des effets de la volonté comme siège de la loi.

⁵⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 648

⁵⁶ *Métaphysique des mœurs*, p. 457

2. La moralité a-t-elle une fin ?

Nous disions précédemment que la philosophie pratique devait examiner l'idée et les principes de la volonté. Si la volonté peut être définie comme le pouvoir des fins, la morale doit-elle déterminer quelque concept d'une fin que ce soit, par exemple celui d'une fin morale ou celui de la fin morale ? Admettre qu'elle le doive, c'est présupposer que la volonté doit, au titre de la loi morale, agir en vue de certaines fins. Mais admettre ici ce présupposé serait « contraire à toutes les règles fondamentales de la méthode philosophique », puisque ce serait « commencer à admettre comme déjà jugé ce dont on doit précisément décider avant toute chose »⁵⁷. Avant de chercher à déterminer le concept d'une ou de la fin morale, il faut d'abord chercher à déterminer si de telles fins existent. Or, il peut sembler à première vue que l'action morale n'ait aucune fin, ni fin particulière, ni fin générale. De nombreux commentateurs interprètent ainsi la thèse kantienne selon laquelle la bonne volonté seule est bonne sans restriction : selon eux, seule une certaine forme du vouloir aurait une valeur morale et on ne pourrait accorder celle-ci à aucune conséquence possible de l'action. A lire *La Religion dans les limites de la simple raison*, on croit d'abord trouver la confirmation de cette interprétation, là où la préface de la première édition énonce que la moralité n'a pas besoin de se proposer de fins : « la moralité », nous dit cette préface, « n'a besoin » en aucune façon d' « un autre motif que la loi elle-même »⁵⁸. Cela signifie que l'homme n'a besoin, pour être motivé à accomplir son devoir, d'aucune autre représentation, ni d'aucun autre motif que la loi morale. Mais, de manière plus importante, cela signifie que, s'il doit être vertueux, il doit n'être motivé par aucun autre motif : non seulement une action n'a besoin, pour avoir une valeur morale, d'aucun autre motif que la loi, mais elle a besoin de n'avoir aucun autre motif. En tant que motif déterminant la volonté immédiatement, la loi de la moralité est l'unique motif possible de la bonne volonté et, par conséquent, si un autre motif participait à la détermination de la

⁵⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 684

⁵⁸ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 15. Dans nos citations de la traduction de cette préface proposée par A. Philonenko, nous avons systématiquement substitué « la moralité » à « la morale ». Malgré l'emploi par Kant du nom *Moral*, qui peut désigner la morale comme partie de la philosophie, il nous semble clair qu'il fait référence par ce terme au *Rechthandeln*, comme le suggère l'utilisation de ce terme dans cette même préface, c'est-à-dire à la moralité.

volonté, celui-ci ruinerait la moralité de l'action. C'est pourquoi Kant parle souvent de la « pureté » de la motivation morale : aucun motif ou mobile empirique ne vient se mélanger au motif que fournit la loi de la raison pure pratique lorsque la volonté est moralement déterminée, de sorte que le principe de détermination de la volonté « pure » n'est que rationnel. Ainsi, dans les termes du vocabulaire kantien, la moralité « n'a besoin d'aucun motif matériel déterminant le libre arbitre »⁵⁹, c'est-à-dire d'aucune fin (entendue dans ce sens de motif).

Lorsque, par exemple, je suis appelé à témoigner devant un tribunal, mon devoir est de dire la vérité lors de ma déposition. Mais, pour donner une valeur morale à mon témoignage véridique, « je n'ai pas à rechercher une fin que je pourrais me proposer de promouvoir par ma déclaration ; car cette fin est tout à fait indifférente »⁶⁰. Je n'ai pas besoin de me donner une fin « bonne », par exemple, la mise en pratique de la justice qui résulterait de mon témoignage véridique ou l'honneur d'avoir ainsi contribué à redresser un tort. J'ai seulement besoin de considérer mon devoir de véracité et de faire de cette considération ma raison d'agir (motivante). Bien plus, « celui qui, lorsque sa déposition légale est exigée, trouve encore nécessaire de s'enquérir d'une fin est déjà, de ce fait un misérable »⁶¹. Car, si je cherche à savoir quel résultat doit découler de ma déposition pour faire de cet effet le motif de mon action, je me condamne par avance à transgresser mon devoir, lequel me commande de dire la vérité par *pur* respect pour la loi morale, et non par désir d'une conséquence escomptée ou par aversion pour une conséquence crainte. Aussi, quand il s'agit de motiver le témoin à faire son devoir, il n'est pas besoin de déterminer le concept d'une fin, mais il suffit de lui présenter le concept du devoir de véracité. De façon générale, la morale n'a besoin, pour motiver l'homme à faire le bien, que de présenter le concept du devoir, à la manière de ce que font les *Fondements de la métaphysique des mœurs* dans leur première section. Non seulement ce concept peut et doit suffire à motiver l'action, non seulement il est un motif puissant, mais il est le motif le plus puissant, comme le souligne l'amplification rhétorique suivante : « la représentation du devoir (...), quand elle est pure et n'est mélangée d'aucune addition étrangère de stimulants sensibles », peut servir de motif à l'action, et elle

⁵⁹ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 15

⁶⁰ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 16

⁶¹ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 16

« a sur le cœur humain par les voies de la seule raison (...) une influence beaucoup plus puissante que celle de tous les autres mobiles »⁶². « Pourquoi faudrait-il bien agir ? », demande le scepticisme moral. « Parce que le devoir nous le commande », répondrait sans doute Kant, dans un souci de ne pas motiver les hommes à faire le bien par une fin qu'on pourrait espérer atteindre par la bonne conduite⁶³. Ce moraliste n'interprète pas la question « pourquoi bien agir ? » dans les termes de « pour quoi ? » ou de « à quoi bon ? », mais dans les termes de « pour quel motif ? ».

Pourtant, nous avons vu dans le chapitre précédent que la volonté, en tant que faculté des fins, agissait en vue d'un objet qu'elle se représentait et qu'elle avait choisi. Il semble donc que la bonne volonté, en tant que volonté, doive elle aussi agir en vue d'une fin : si « la bonne volonté » n'est pas « simple vœu »⁶⁴, mais aussi agencement de moyens, elle doit être conçue comme une volonté qui veut la réalité d'un objet et qui, comme telle, poursuit une fin. C'est pourquoi Kant présente parfois la moralité d'une conduite sous la forme d'un *travail* (*Arbeit*) et le droit moral que ce travail engendre sous la forme d'un *mérite* (*Merite*) ou d'une *dignité* (*Würde*). Ceux qui répètent après C. Péguy que les kantien ont les mains pures, parce qu'il n'ont pas de mains, ne voient pas le caractère laborieux de la moralité kantienne. L'honnête homme, tel un ouvrier du bien, mérite ou se rend digne d'obtenir la chose façonnée dans l'accomplissement du devoir. Ainsi, Kant écrit dans la *Critique de la raison pratique* : la morale « doit nécessairement se le représenter comme possible [« l'objet tout entier de la raison pure pratique »], puisqu'elle nous ordonne de travailler, autant que nous le pouvons, à le réaliser »⁶⁵. Il ne s'agit pas pour la volonté de se donner une forme telle qu'il suffirait de se la proposer pour objet pour l'atteindre *ipso facto*. Il s'agit

⁶² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 272

⁶³ Il y a, dans la littérature secondaire, un débat autour de la question de savoir si Kant répond ou non à la question du scepticisme moral. Pour un J. Rawls, la loi morale est conçue par Kant comme une donnée qui n'a pas besoin de justification. Pour un P. Guyer, la tendance à sophistiquer contre la validité de la loi morale est conçue par Kant comme si naturelle chez l'homme que la philosophie pratique doit, de quelque manière, chercher à justifier cette « donnée ». Quelle que soit l'intention dans laquelle elles ont été formulées, les thèses de Kant permettent de répondre aux sceptiques. On est donc fondé à répondre dans des termes kantien à la question : pourquoi faudrait-il être moral ?

⁶⁴ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 252

⁶⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 753

plutôt pour elle d'affronter la dure résistance d'une matière réelle pour la façonner d'après la représentation d'un objet conçu comme à réaliser. Or, cet objet que la bonne volonté travaille à réaliser, c'est ce qu'on peut appeler sa fin, si on définit le terme de fin par la représentation d'un objet que la volonté est déterminée à réaliser. Or, si l'action morale doit travailler à la réalisation d'une fin, on peut en conclure qu'elle a besoin d'une fin pour être ce qu'elle est. Comment la moralité peut-elle donc avoir besoin et ne pas avoir besoin d'une fin ?

Pour résoudre ce problème, il faut examiner le concept de fin. Dans le chapitre précédent, nous avons défini le terme de fin (*Zweck*) comme désignant un objet de l'arbitre (d'un être raisonnable), par la représentation duquel l'arbitre est déterminé à une action, i.e. la production de cet objet. Mais nous allons voir que cette description n'est qu'une définition particulière du terme de fin, parmi toutes celles que propose Kant. La raison de cette multiplicité tient en partie au fait que, chez Kant, la fin de l'action est hétérogène. Il faut donc établir une distinction entre deux concepts de ce qu'est une fin. Et, pour ce faire, on peut avec Kant souligner l'ambiguïté du principe dit du « bien apparent ». Cette proposition est un dérivé du principe d'Eudoxe, selon lequel « le bien est ce à quoi tendent toutes choses »⁶⁶. Sous son aspect purement pratique, le principe énonce donc que le bien est ce à quoi tend toute action. Est-ce à dire que l'assassin accomplit le bien par le biais du meurtre ? Pour sauver le caractère universel du principe, on a donc fait du bien *apparent* la fin de toute action, comme dans la formule aristotélicienne selon laquelle tous les hommes recherchent ce qui leur apparaît comme bien (*toû phainoménou agathoû*). Ce principe a ensuite trouvé sa traduction en latin dans la formule scolastique suivante : « *nihil appetimus, nisi sub ratione boni ; nihil aversamus, nisi sub ratione mali* »⁶⁷ ; nous ne voulons que ce que nous tenons pour bon, et n'avons de l'aversion que pour ce que nous tenons pour mauvais. Or, dans cette formule, le groupe nominal « *sub ratione boni* », « sous l'idée d'un bien », est équivoque puisque, comme le souligne Kant, il peut signifier tout d'abord « en conséquence de cette idée »⁶⁸. Lorsqu'il évoque ce sens possible de « *sub ratione boni* », Kant pense probablement à la manière

⁶⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1094 a 1

⁶⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 679.

⁶⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 680 n.

dont l'ont interprété C. Wolff et A. Baumgarten⁶⁹. Au § 665 de sa *Metaphysica*, Baumgarten écrit : « Si j'anticipe quelque chose comme une source de plaisir, et que cette chose est possible par mon action, je travaille à la réaliser (...) C'est ainsi que je cherche à réaliser de nombreux biens, et à éviter de nombreux maux, *sub ratione [boni et] mali* ». Ici, ce qui cause le vouloir et l'action comme leurs conséquences, c'est la représentation du plaisir que l'agent s'attend à trouver dans la réalité de l'objet et l'idée de celui-ci comme de quelque chose de bon au sens de plaisant. Wolff semble d'abord interpréter « *sub ratione* » dans un sens complètement différent lorsqu'il conçoit le bien au moyen d'un concept rationnel : au § 554 de son *Opus metaphysicum*, il explique comment le bien est ce qui concourt à la perfection, de sorte que nous ne voulons rien que sous le concept de la perfection, conçu comme l'unique principe déterminant de la volonté. En ce sens, nous désirons tel livre instructif qui contribuerait à former notre jugement sous l'idée de ce livre comme concourant à la perfection de notre jugement. Mais la conception wolffienne est beaucoup plus proche de celle de Baumgarten qu'il n'y paraît à première vue. Tout d'abord, le concept wolffien de perfection, selon la critique qu'en fait Kant, représente la « perfection, comme *qualité* de l'homme », qui « n'est autre chose que le *talent* et (...) l'*habileté* », c'est-à-dire « la propriété qu'a cet être [l'homme] de suffire à toutes les fins en général »⁷⁰. Si l'idée de notre perfection doit déterminer la volonté, elle ne peut donc le faire que si des fins sont préalablement données, si les avantages de la vie dont les talents permettent de jouir sont pris pour fin : car « les talents et leur perfectionnement », en tant « qu'ils contribuent aux avantages de la vie, (...) ne peuvent devenir des causes déterminantes de cette volonté que par le bonheur que nous en attendons »⁷¹. Ainsi, comme chez Baumgarten, c'est l'anticipation du plaisir (le plaisir lié aux avantages de la vie) qui détermine la volonté dans cette conception. Mais la principale similitude entre Wolff et Baumgarten consiste dans l'idée que « nous désirons quelque chose *parce que* nous nous le *représentons comme bon* » et que c'est toujours « le concept du bien qui est le principe

⁶⁹ Nous n'avons pas réussi à identifier le texte scolastique d'où provient cette formule. Kant l'a sans doute trouvée chez Wolff et Baumgarten puisque, comme L. Beck le fait remarquer, et le sens et certains des termes de cette formule peuvent se rencontrer chez le premier (cf. *Psychologia rationalis*, §§ 880, 881, 892) comme chez le second (cf. *Metaphysica*, §§ 661, 665)

⁷⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 657

⁷¹ *Critique de la raison pratique*, p. 657

déterminant du désir (de la volonté) »⁷². Chez l'un comme chez l'autre, « *sub ratione boni* » a le sens causal de « en raison du bien ».

Mais l'expression « *sub ratione boni* » peut être interprétée comme signifiant simplement « sous l'idée du bien ». Dans cette interprétation complètement inverse, « nous nous représentons quelque chose comme bon lorsque et *parce que* nous le *désirons* (voulons) » et, dès lors, c'est « le désir qui est le principe déterminant du concept de l'objet comme d'un objet bon »⁷³. A la première lecture, le mot « désir » (*Begierde*) peut nous faire croire que, dans ce cas de figure, ce qui est le principe déterminant du concept de l'objet et le principe déterminant de la volonté, c'est encore le plaisir sensible que nous espérons prendre à la réalité de la chose. Mais Kant dit tout l'inverse. Dans ce cas de figure, c'est plutôt le vouloir qui *précède* l'idée de l'objet comme d'un objet bon, puisque c'est « le désir qui est le principe déterminant du concept de l'objet », et non « cette idée qui (...) doit précéder le vouloir »⁷⁴. Si bien que le principe déterminant de la volonté n'a rien à voir avec le concept de l'objet, ni donc avec le plaisir qu'on espère trouver dans la réalité de l'objet : en effet, le concept d'un objet ne peut jamais constituer le principe déterminant de la volonté que grâce à la représentation du plaisir que l'on en attend et, si la cause de la volition n'est pas l'objet voulu, ce n'est pas non plus le plaisir qu'on escompte prendre à la réalité de l'objet. On voit dès lors quel est l'enjeu de la distinction établie ici par Kant. Si nous ne pouvons désirer quelque chose que en conséquence de l'idée de cette chose comme bonne, alors la volonté ne peut pas être déterminée indépendamment de la sensibilité, puisque « une fin, en tant qu'objet qui doit précéder la détermination de la volonté par une règle pratique, et contenir le fondement de la possibilité d'une telle détermination, (...) est toujours empirique »⁷⁵, c'est-à-dire donnée par la sensibilité. Comment en effet une telle fin pourrait-elle être donnée par la raison, si elle précède la détermination de la volonté par une règle de la raison et que le concept de cette chose comme bonne n'est donc déterminé par aucune règle de la raison ? Et si la raison ne peut pas déterminer des actions sans une condition fournie par la sensibilité, elle ne peut

⁷² *Critique de la raison pratique*, p. 680

⁷³ *Critique de la raison pratique*, p. 680

⁷⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 680

⁷⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 657

pas être « pratique » (déterminante) en tant que raison pure : la moralité est impossible. Si, en revanche, nous pouvons désirer quelque chose *avant* que de nous représenter cette chose comme bonne, la raison pure peut être pratique et la moralité, comme activité de la volonté pure, redevient possible⁷⁶. Dans les deux interprétations évoquées, celui qui veut la fin, veut les moyens. Mais toute la question est de savoir quel est le principe déterminant : est-ce que nous voulons toujours agir de telle manière parce que nous voulons telle fin et que cette action est le moyen de cette fin, ou est-ce que nous pouvons aussi vouloir telle fin parce que nous voulons l'action qui en est le moyen ?

Ainsi, la représentation (conceptuelle) par un agent de sa fin peut entretenir avec la détermination de la volonté deux rapports exclusifs l'un de l'autre. Lorsque la représentation de l'objet comme d'un objet à réaliser est le principe déterminant de la volonté, la représentation de la fin précède la détermination de la volonté. C'est ce concept de ce qu'est une fin que nous déterminions plus haut comme celui d'une représentation déterminant l'arbitre à produire un objet. Dans ce sens, le terme de fin désigne « une quelconque représentation d'une fin qui devrait précéder la détermination du vouloir », « comme (...) fondement » de la maxime qui détermine ce vouloir⁷⁷. Mais, lorsque le principe déterminant détermine la volonté indépendamment de la représentation d'un objet comme d'une fin, la représentation de la fin succède à la détermination de la volonté. Dans ce sens, le terme de fin désigne « la représentation [d'un objet comme à réaliser], sinon comme principe de détermination de l'arbitre et comme fin antécédente dans l'intention, mais au moins comme conséquence de sa détermination [celle de la volonté] en vue d'une

⁷⁶ On prendra garde de ne pas comprendre la thèse kantienne selon laquelle la raison pure peut être pratique, comme signifiant le contraire de la thèse selon laquelle la raison ne peut pas déterminer une action par elle seule. Kant affirme précisément cette dernière thèse lorsqu'il fait remarquer que, chez l'homme, « la raison ne détermine pas suffisamment par elle seule la volonté » parce que « celle-ci est soumise encore à des conditions subjectives (à de certains mobiles) qui ne concordent pas toujours avec les conditions objectives » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 274). La raison pure pratique n'est pas une raison qui détermine la volonté sans le concours de la sensibilité, mais qui détermine les mobiles sensibles sans lesquelles la volonté humaine ne pourrait pas agir. C'est toute l'affaire du chapitre de la seconde Critique intitulé « Des mobiles de la raison pure pratique », que de présenter les conditions subjectives de la moralité sous les traits du respect. Ainsi, Kant ne rejette pas l'idée aristotélicienne selon laquelle la raison seule ne peut pas nous mouvoir, mais l'idée humienne selon laquelle la raison est l'esclave des passions.

⁷⁷ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 16

fin »⁷⁸. C'est ce deuxième sens qui concerne la détermination morale : une fois qu'elle a été déterminée par la loi morale à accomplir telle action, la volonté ne peut l'accomplir que en vue de la fin représentée par la maxime adoptée conformément à la loi. On retrouve ici la distinction établie par les *Fondements de la métaphysique des mœurs* entre « fins subjectives » et « fins objectives ». « Les fins subjectives (...) reposent sur des mobiles, et les fins objectives (...) tiennent à des motifs valables pour tout être raisonnable »⁷⁹. Les fins subjectives, en tant qu'elles se fondent sur des mobiles ou des inclinations sensibles, précèdent la détermination du vouloir par la règle pratique, puisqu'elles sont adoptées indépendamment de cette règle : ce qui leur donne leur valeur et en fait des fins, ce n'est pas la détermination du vouloir par une règle, mais leur rapport aux inclinations du sujet. En revanche, les fins objectives succèdent à la détermination du vouloir par la règle pratique, puisqu'elles se fondent sur des motifs universellement valables, c'est-à-dire sur des maximes universalisables qui déterminent la volonté par leur seule forme de loi universelle, indépendamment donc de toute fin de la volonté. Les fins subjectives « ne sont toutes que relatives » au sujet qui les a faites siennes, puisqu'elles se fondent sur « leur rapport à la nature particulière du sujet qui leur donne la valeur qu'elles ont »⁸⁰. Les fins objectives, fondées sur des motifs universellement valables, sont elles-mêmes universellement valables. La relativité étant le critère de l'*a posteriori* et l'universalité celui de l'*a priori*, les fins subjectives sont déterminées *a posteriori* au moyen de la sensibilité, tandis que les fins objectives sont données *a priori* par la raison seule. Sans doute, notre nature d'êtres raisonnables finis est telle qu'elle nous pousse inévitablement à présenter nos fins subjectives comme objectives, nos fins relatives comme universelles, nos fins empiriques comme rationnelles : « cette tendance à se faire soi-même, d'après les principes déterminants subjectifs de son arbitre, principe déterminant objectif de la volonté en général, on peut l'appeler l'amour de soi »⁸¹. Mais il faut se méfier des prétentions de l'amour de soi, parce que « toutes les prétentions de l'estime de soi-même, qui précèdent la conformité de la volonté à la loi morale, sont nulles et

⁷⁸ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 16-17

⁷⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 293

⁸⁰ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 293

⁸¹ *Critique de la raison pratique*, p. 698

illégitimes »⁸². Seule la conformité de la volition à la loi permet à une fin de prétendre légitimement avoir une valeur.

On voit maintenant comment l'action morale peut avoir besoin d'une fin dans un certain sens du terme et ne pas en avoir besoin dans un autre sens. Ce problème est lié à la difficulté de savoir comment la loi morale peut à la fois avoir besoin d'un objet et ne pas en avoir besoin. S. Engstrom résout ce dernier problème en montrant que la signification du caractère formel de la loi est double : il signifie à la fois que la loi est sans matière *et* qu'elle sert de forme à une matière. Ainsi, « même si la loi morale ne dépend de ou ne présuppose aucune matière pour sa validité », conclut Engstrom, « elle dépend de ou présuppose une matière pour sa mise en œuvre »⁸³. On peut s'inspirer de cette solution pour résoudre le problème qui nous occupe ici : l'action morale ne dépend pas d'une matière pour sa valeur, mais elle dépend d'une matière pour être ce qu'elle est, c'est-à-dire la mise en œuvre de la loi morale. Elle n'a pas besoin d'un objet pour avoir une valeur morale, puisque sa valeur morale réside dans la manière dont elle est motivée ou déterminée et que cette manière se caractérise précisément par le fait qu'aucune fin, aucun motif matériel, ne prend part à la détermination de la volonté. Elle n'a donc pas besoin d'une fin, si on désigne par ce terme le concept de principe déterminant matériel, pour avoir une valeur morale et un motif. Mais l'action morale a besoin d'une fin, au sens d'une représentation finale déterminée par la raison pure, pour être l'action d'une volonté et avoir un objet. Si elle a besoin d'une fin, ce n'est pas en tant qu'elle est morale, mais en tant qu'elle est volontaire. En tant qu'elle est morale, elle a besoin d'un motif formel, et elle n'a besoin que de ce motif. Le concept du devoir n'a en effet pas besoin, pour servir de motif et fonder l'action morale, d'être associé à une fin : « ce concept de devoir », écrit Kant, « ne requiert comme fondement aucune fin particulière » pour donner à l'action « l'indispensable force que donne un mobile »⁸⁴. Mais en tant qu'elle est accomplie par une volonté, toute action a besoin d'une fin pour être ce qu'elle est. En ce qui concerne l'action humaine en particulier, « aucune détermination de la volonté ne se peut produire en l'homme abstraction faite de toute relation finale », au sens d'une relation

⁸² *Critique de la raison pratique*, p. 697

⁸³ Engstrom (1992), p. 752

⁸⁴ *Théorie et pratique*, p. 257

nécessaire à un effet de l'action, « effet dont la représentation (...) doit pouvoir être reçue »⁸⁵. Kant insiste sur ce *besoin* d'une fin lorsqu'il présente la donation d'une fin comme un manque que la volonté pure doit *satisfaire* : « le libre arbitre [*eine Willkür*], qui n'ajoute pas par la pensée à l'action un objet (...), saurait certes *comment*, mais non *en vue de quoi* il doit agir et ne saurait se satisfaire [*sich selbst nicht Genüge tun kann*] »⁸⁶. Dans la note qui accompagne cet extrait, A. Philonenko semble le comprendre d'une manière contraire à notre interprétation lorsqu'il le commente ainsi : « le libre arbitre, qui est l'arbitre déterminé par la raison pure, sans rien ajouter par la réflexion à l'action, sait *comment* il faut agir, non ce en vue de quoi il faut agir ». Pourtant, l'action de l'arbitre autonome, en tant qu'action volontaire, doit être accomplie sous l'idée et en vue d'une fin. Dans la détermination de l'arbitre par la raison pure, la détermination de la manière d'agir *précède* celle de l'objet de l'action, mais cela signifie aussi qu'elle *s'accompagne* nécessairement de la détermination d'un objet.

Il nous apparaît donc faux de dire, à la façon de nombreux interprètes de Kant, que la volonté pure est sans objet. Nous expliquons cette interprétation erronée par une certaine lecture de la *Critique de la raison pratique*, à savoir celle qui en réduit le contenu à celui des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Cette lecture, qui réduit la morale kantienne à ses aspects purement formels, peut en effet conduire à faire oublier la spécificité de la *Critique de la raison pratique*, où Kant aborde, outre la question du principe suprême de la raison pure pratique, celle de son *objet*. Ainsi, A. Schopenhauer ne remarque entre les *Fondements* et la seconde Critique qu'une différence quant à l'exposition des idées, mais non quant à leur contenu : « La *Critique de la raison pratique* renferme à peu près les mêmes choses que ce *Fondement*, etc. ; seulement, dans ce dernier ouvrage, la forme est plus concise et plus exacte ; dans l'autre, le développement est plus abondant, coupé de digressions, et l'auteur, pour agir, plus profondément, a appelé à son aide quelques déclamations morales »⁸⁷. Assurément, les *Grundlegung* mettent d'abord en avant le motif formel de la volonté pure, puisque « les *Fondements de la métaphysique des mœurs* », reconnaît Kant, « nous font faire provisoirement connaissance avec le principe du devoir, en indiquant une

⁸⁵ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 16-17

⁸⁶ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 17

⁸⁷ Schopenhauer (1991), p. 43

formule déterminée et la justifiant »⁸⁸. Pourtant, la seconde Critique dépasse la question des principes d'une volonté pure, pour examiner les concepts que ces principes déterminent, c'est-à-dire ceux d'un objet de la volonté pure, dont nous verrons qu'ils sont ceux du bien et du mal. Comme l'explique Kant lorsqu'il justifie le plan de son ouvrage, « il faut », dans une critique de la raison pratique, « commencer par les principes de la causalité inconditionnée empiriquement, après quoi nous pourrions essayer d'établir nos concepts du principe déterminant d'une telle volonté »⁸⁹. Sans doute, les partisans de l'interprétation formaliste ont raison d'insister sur le fait que, pour pouvoir être moralement bonne, la volonté doit se « con-former » à l'exigence formelle de la loi morale : son vouloir doit présenter une certaine forme, celle qu'exige la loi morale. Mais nous savons que le vouloir consiste dans le libre choix d'une fin, laquelle constitue la matière du vouloir. Ainsi, pour que le vouloir puisse se conformer à l'exigence de la loi, encore faut-il que la volonté s'exerce dans le choix d'une matière. La forme que prend la volition lorsqu'elle est pure n'est rien d'autre que celle, exigée par la loi, sous laquelle elle se donne une fin. Loin d'être sans objet, la volonté pure peut se définir comme la volonté qui se donne un objet en respectant les exigences de la loi morale. Toute l'affaire du jugement moral est de parvenir à l'unité du contenu et de la forme. La *Critique de la raison pratique* lui donne les moyens théoriques de parvenir à cette fin.

⁸⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 615

⁸⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 625

3. Le besoin d'inconditionné

Dans la première préface à *La Religion dans les limites de la simple raison*, Kant rappelle que l'action morale, en tant qu'action volontaire, est nécessairement liée à une fin quelconque. Mais il va plus loin. Il explique comment, même si « le 'bien-agir' ne suppose pas une fin » (*So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks*), néanmoins « la moralité (...) possède une relation nécessaire à une fin » (*die Moral (...) auf einen solchen Zweck eine notwendige Beziehung habe*)⁹⁰. Kant ne dit plus ici que la volonté pure possède nécessairement *une* fin quelconque, mais qu'elle possède nécessairement, outre une fin quelconque, une certaine fin, à savoir *la* fin de la moralité. Kant introduit ici, non plus le concept d'une fin d'une action morale particulière, mais celui de la fin de la conduite morale en général : la fin de la moralité n'est pas celle d'une bonne action mais celle du « bien-agir », non pas celle d'une action mais celle d'une activité, comme le suffixe de « moralité » nous invite à le penser. C'est le concept qui désigne la fin de l'ensemble des actions représentées dans les maximes de l'agent moral : après avoir établi la liaison nécessaire de la moralité à cette fin, Kant précise dans la même phrase qu'elle y est liée comme à la fin « des maximes [morales], [c'est-à-dire celles] prises en conformité avec les lois [morales] ». Dans la suite du paragraphe, Kant s'empresse aussitôt de dissiper un malentendu possible. Ce concept de la fin de la moralité n'est pas celui d'une fin au sens de fondement ou de principe déterminant matériel : « la moralité (...) possède une relation nécessaire à une fin, non certes comme à un fondement »⁹¹. Nous avons vu comment un motif matériel, loin de pouvoir déterminer l'activité morale, la ruinerait complètement puisque la moralité se définit précisément comme l'activité qu'aucun motif matériel ne détermine. Lorsque Kant parle donc de fin de la moralité, il faut bien avoir présent à l'esprit le second concept de fin que nous avons déterminé, celui d'une fin dont la représentation *succède* à la détermination de la volonté. Ainsi, l'idée de fin de la moralité est celle d'une conséquence, et ce à plus d'un titre. Tout d'abord, la fin de la moralité est une conséquence *en tant que représentation finale*. Comme représentation, elle est produite par la détermination de la volonté par la loi

⁹⁰ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 16

⁹¹ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 16

morale. C'est ce que veut dire Kant lorsqu'il écrit : « de la moralité émerge encore une fin »⁹². La fin de la moralité est, comme représentation, le produit de la moralité comme disposition à faire de la loi morale le principe déterminant de sa volonté. Mais elle est aussi une conséquence *en tant qu'objet d'une représentation finale*. Lorsqu'on se représente cet objet, on se représente en effet les « nécessaires conséquences des maximes, prises en conformité avec les lois », c'est-à-dire la conséquence de la moralité comme conduite. Car la conduite morale a nécessairement des conséquences, puisque « la détermination [de la volonté] ne peut pas être sans effet »⁹³. Nous avons vu comment la volonté était la faculté de l'action, au sens de l'effort consistant à tendre vers un certain résultat. Elle est donc toujours déterminée à chercher à produire un résultat. La volonté pure n'échappe pas à cette règle : « sa détermination par la loi [morale] » se produit « en vue d'une fin (*finis in consequentiam veniens*) »⁹⁴, c'est-à-dire en vue d'un résultat qui se produit (*veniens*) conséquemment à l'action (*in consequentiam*). On objectera peut-être que la loi morale ne détermine la volonté qu'à agir d'après des maximes d'un certain genre, et non à chercher à produire tel effet ou des effets de tel genre. Mais les deux thèses ne sont pas incompatibles. La loi morale exige la forme législative des maximes, au sens de principes qui représentent une action produisant un effet. Par exemple, la maxime de ne rien promettre qu'avec l'intention de le tenir est un principe d'action. Ainsi, lorsque la loi détermine la volonté humaine à agir d'après une telle maxime, elle la détermine en même temps à chercher à produire l'effet représenté dans la maxime (dans notre exemple, la réputation de fiabilité qui doit résulter de l'habitude de ne rien promettre qu'avec l'intention de le tenir).

Mais pourquoi la morale devrait-elle déterminer le concept de la fin de la moralité ? Si elle le doit, ce n'est assurément pas pour satisfaire un besoin qui lui serait « propre ». De même que la moralité n'a « nul besoin pour son usage propre d'une quelconque représentation d'une fin qui devrait précéder la détermination du vouloir »⁹⁵, la morale n'a pas besoin pour son usage propre de déterminer le concept d'une fin. En effet, l'« usage propre » de la morale, ce à quoi elle doit

⁹² *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 17

⁹³ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 16-17

⁹⁴ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 17

⁹⁵ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p.16

servir, c'est la résolution de la question : qu'est-ce qui fonde la moralité ? Or, le fondement ou principe de la moralité ne réside précisément pas dans une fin. De la sorte, « lorsqu'il est question du *principe* de la morale, la doctrine du *plus grand bien* comme fin dernière d'une volonté déterminée par elle et conforme à ses lois, peut être totalement négligée (comme épisodique) et mise de côté »⁹⁶. Autrement dit, la morale n'a pas besoin d'élaborer une doctrine de la fin de la moralité pour résoudre la question qui est la sienne en propre. Pour donc comprendre comment Kant peut s'intéresser au concept de la fin de la moralité, il faut chercher à savoir quel besoin, extérieur à la morale, la détermination de ce concept permet de satisfaire. Nous allons maintenant chercher à montrer que ce besoin réside dans la poursuite de l'inconditionné propre à la raison.

La raison (*Vernunft*) est définie dans la première *Critique* comme « la faculté suprême de connaître », au sens où il n'est pas en nous de faculté de connaître « au-dessus de cette dernière »⁹⁷. Or, « c'est un principe essentiel de tout usage de notre raison que de pousser la connaissance qu'elle nous donne jusqu'à la conscience de sa *nécessité* », puisque « sans cela, en effet, ce ne serait pas une connaissance de la raison »⁹⁸. Autrement dit, la raison cherche à apercevoir la nécessité. Mais ce besoin de nécessité ne peut être satisfait que dans le respect d'une limitation de la raison, « car la même raison est soumise également à une restriction essentielle, qui consiste en ce qu'elle ne peut apercevoir la nécessité ni de ce qui est ni de ce qui doit arriver, sans poser comme principe une *condition* sous laquelle cela est, ou arrive, ou doit arriver »⁹⁹. Aussi le besoin de nécessité est-il sous un autre aspect un besoin de poser une condition qui suffise à expliquer la nécessité du conditionné. Mais, ce même besoin de nécessité pousse bientôt la raison à chercher à expliquer par une condition supérieure la nécessité de la condition par laquelle elle explique la nécessité du conditionné initial, et ainsi de suite. Ce besoin de conditions est plutôt le besoin d'une totalité de conditions, qu'elle cherche à satisfaire en remontant à des conditions toujours plus supérieures, pour s'approcher de la totalité des conditions suffisant à expliquer la nécessité du conditionné initial. A défaut de pouvoir parvenir à cette totalité, la

⁹⁶ *Théorie et pratique*, p. 258

⁹⁷ *Critique de la raison pure*, p. 1016

⁹⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 336

⁹⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 336

raison serait engagée dans une quête infinie de conditions et ne pourrait jamais satisfaire son besoin d'une explication *suffisante* de la nécessité.

Cela seul qui peut mettre fin à la « perpétuelle » poursuite de la condition, c'est l'inconditionné : « comme l'*inconditionné* seul rend possible la totalité des conditions, et que réciproquement la totalité des conditions est elle-même toujours inconditionnée », « le concept de l'inconditionné (...) contient un fondement de synthèse du conditionné ».¹⁰⁰ La besoin de nécessité de la raison apparaît maintenant comme le besoin de poser le nécessaire inconditionné qui réunisse la totalité des conditions du conditionné. Par exemple, dans son usage spéculatif, elle cherche à donner le concept de l'illimité pour fondement au concept de tout phénomène limité et, donc, de toutes les autres choses, par quoi elle est conduite au concept d'une cause suprême du monde, l'Idée de Dieu. Sans doute, étant donné le besoin qu'elle a d'une condition pour apercevoir la nécessité de quoi que ce soit, la raison humaine ne peut pas comprendre la nécessité absolue de l'inconditionné. Mais « nous comprenons du moins son *incompréhensibilité* »¹⁰¹ en l'expliquant par ce besoin d'une condition supérieure. Et nous comprenons par là même l'inévitabilité de la poursuite de l'inconditionné, puisque c'est ce besoin d'une condition suprême qui explique le besoin d'un inconditionné. Il convient de remarquer ici que la chose qu'on doit placer dans le concept de l'inconditionné est nécessairement suprasensible, car il n'est aucun être dans le monde sensible dont le fondement de détermination ne soit à son tour déterminé et qui ne dépende d'une autre condition que lui. On ne peut donc chercher l'inconditionné d'une série de conditions donnée que parmi les choses en soi, et non parmi les choses comme phénomènes.

De même que l'usage spéculatif de la raison conduit à chercher à poser la cause inconditionnée du monde, son usage pratique conduit à chercher à poser l'inconditionné pratique : « elle exige la totalité absolue des conditions pour un conditionné donné », « elle cherche, en tant que raison pure pratique, pour le conditionné pratique (...), également l'inconditionné »¹⁰². Elle ne peut que l'admettre ou le supposer, puisqu'il s'agit d'un objet suprasensible qui dépasse les limites de la connaissance humaine. La raison cherche néanmoins à le connaître,

¹⁰⁰ *Critique de la raison pure*, p. 1033

¹⁰¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 377

¹⁰² *Critique de la raison pratique*, p. 738-739

conformément à sa nature de « faculté suprême de connaître ». C'est pour cette raison qu'il y a aussi une « dialectique de la raison pure pratique », c'est à dire un usage de la raison où « l'application de cette idée rationnelle de la totalité des conditions (par conséquent de l'inconditionné) à des phénomènes, pris [alors] pour des choses en soi (...), produit une apparence inévitable »¹⁰³. Dans son usage dialectique, la raison cherche parmi les phénomènes la chose qu'il convient de placer dans le concept de l'inconditionné pratique, au lieu de la chercher parmi les noumènes : elle cherche à connaître la réalité objective de l'objet concerné en affirmant son existence dans le monde sensible, et non dans un monde seulement intelligible. On sera peut-être surpris d'apprendre que la raison pure est capable d'une dialectique même dans son usage *pratique*. Dans la première Critique, Kant explique que la philosophie morale ne se prête pas à une exposition d'illusions dialectiques parce qu'elle « peut donner aussi tous ses principes, avec leurs conséquences pratiques, *in concreto*, au moins dans des expériences possibles, et éviter ainsi le malentendu lié à l'abstraction »¹⁰⁴. Même s'il revient sur cette assertion dans la seconde Critique, il n'en reste pas moins que la raison pure, en tant qu'elle est pratique, ne peut rien nous faire connaître au sens théorique. L'exercice de la raison pratique consiste à déterminer des actions en représentant ce qui doit arriver, tandis que celui de la raison théorique consiste à connaître ce qui est. Bien sûr, la raison reste la raison dans son usage pratique, de sorte qu'elle s'exerce, dans cet usage comme dans son usage logique, à la façon d'une faculté d'inférer. Mais les inférences des raisonnements pratiques concernent toujours la nécessité d'une action ou d'une fin. A ce titre, la raison pratique peut énoncer des règles, proposer des fins, délibérer devant différentes options, prendre des décisions, émettre des jugements approbateurs ou désapprobateurs, entreprendre des actions, etc. En revanche, elle ne peut engendrer aucune erreur, ni donc avoir aucun usage dialectique, puisqu'elle n'avance aucun énoncé prétendant à la vérité. C'est pour cette raison que la raison pure pratique n'a pas besoin d'une critique. Cependant, la raison pure pratique, dans son usage dialectique, n'est pas pratique au sens de l'agir. Elle est pratique au sens où elle emploie des « données pratiques »¹⁰⁵ pour résoudre un problème qui présentant une dimension

¹⁰³ *Critique de la raison pratique*, p. 739

¹⁰⁴ *Critique de la raison pure*, p. 1083

¹⁰⁵ *Critique de la raison pure*, p. 743

théorique : « la troisième question : Si je fais ce que je dois, que m'est-il alors permis d'espérer ? est à la fois pratique et théorique », écrit Kant, « de telle sorte que le pratique ne conduit que comme un fil conducteur à la solution de la question théorique »¹⁰⁶. Sous cet aspect, la prétendue dialectique de la raison pure pratique est plutôt une dialectique de la raison pure spéculative employant l'usage pratique comme fil conducteur pour la solution de ses problèmes : la raison qui cherche inévitablement à concevoir et connaître l'inconditionné unifiant l'ensemble du conditionné pratique, écrit L. Beck, « est une raison théorique employant des 'données pratiques' »¹⁰⁷.

Si les illusions dialectiques dans lesquelles tombent la raison pure pratique dans sa recherche de l'inconditionné pratique sont multiples, c'est d'abord parce que celui-ci revêt plusieurs aspects. En tant que principe déterminant de la volonté, l'inconditionné pratique est la loi pratique inconditionnée, comme le montre l'Analytique de la seconde Critique. En effet, la raison ne peut pas expliquer suffisamment la nécessité des lois des actions d'un être raisonnable (comme tel), à moins de poser au fondement de ces lois une loi elle-même inconditionnée, dont la nécessité (absolue) ne requiert aucune explication. Selon M. Morais, cette règle est bien inconditionnée, mais elle ne peut conduire à aucune illusion dialectique pour au moins deux raisons. D'une part, « la moralité est liée à l'expérience d'une façon si étroite qu'elle ne risque pas de s'égarer dans l'abstraction pure »¹⁰⁸. Mais, surtout, la vérité de la proposition qui énonce la loi pratique de la raison pure s'imposerait à nous d'elle-même. La loi morale (ou plutôt la reconnaissance de sa validité) ne peut être qu'un fait (*Faktum*), c'est-à-dire une évidence se donnant immédiatement à la conscience parce que, en tant que principe *suprême* de la raison pure législatrice, elle ne peut pas être déduite à partir de « données antérieures » : « cette loi », écrit Kant, est « le fait de la raison pure qui se proclame par là comme originairement législatrice (*sic volo, sic jubeo*) »¹⁰⁹. Cela ne signifie pas qu'il s'agit d'un fait contingent ou conditionnel, comme c'est le cas chez les faits (*Tatsachen*) empiriques, mais d'un fait de la *raison* : « lorsqu'on considère cette loi comme *donnée* », nous met en garde

¹⁰⁶ Critique de la raison pure, p. 1365

¹⁰⁷ Beck (1960), p. 241

¹⁰⁸ Morais (2001 [1]), p. 11

¹⁰⁹ Critique de la raison pratique, p. 645

Kant, « il faut bien remarquer que ce n'est pas un fait empirique »¹¹⁰. En tant qu'elle est rationnelle, cette évidence vaut *nécessairement et universellement*, pour tous les êtres raisonnables, y compris pour l'homme. Pourtant, l'homme est un être sensible aussi bien que raisonnable : à tout moment les exigences de sa nature sensible peuvent entrer en conflit avec celles de sa nature raisonnable. L'intelligence commune risque donc toujours de céder à l'influence exercée par les inclinations et de chercher (vainement) à remettre en cause la validité des commandements de la raison pure. Les *Fondements* présentent comme une « dialectique naturelle » de la raison pratique le « penchant à sophistiquer contre ces règles strictes du devoir, à mettre en doute leur validité, tout au moins leur pureté et leur rigueur, et à les accommoder davantage, dès que cela se peut, à nos désirs et à nos inclinations »¹¹¹. Malgré l'évidence de la proposition qui énonce la loi morale, les penseurs qui, avant Kant, ont cherché cette règle inconditionnée ont vainement cru la trouver dans des principes *matériels*, parce qu'ils ont essayé de la fonder sur un objet de volition, comme par exemple la perfection (Wolff) ou la volonté de Dieu (Crusius). Selon Kant, toute l'histoire de la philosophie pratique n'est que celle des erreurs commises par les moralistes dans la recherche du principe suprême de la moralité. Kant expose et résout cette illusion dans le Livre qu'il consacre à la détermination de cet inconditionné, à savoir dans l'Analytique de la raison pure pratique, lorsqu'il classifie les différentes doctrines morales constituées, selon le type de principe pratique matériel qu'elles ont utilisé pour essayer de déterminer la loi morale¹¹².

Mais la raison pratique n'est pas seulement la faculté d'énoncer des règles pratiques ; elle est aussi celle d'émettre des jugements pratiques. Elle ne pose pas seulement la nécessité de ses règles, elles présentent aussi des objets comme nécessaires. Nous verrons au chapitre II. 3 comment, lorsque la raison juge un

¹¹⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 645. Si la loi morale est un fait qui se donne *a priori* à la conscience, elle doit se donner dans une intuition. Mais la seconde Critique n'explique pas comment une telle intuition est possible. Il ne peut pas s'agir d'une intuition sensible, puisque le fait en question n'est pas un fait empirique. Le caractère *a priori* de ce fait ne signifie pas non plus que l'intuition qui le saisit est « pure », car l'intuition pure, dans l'Esthétique kantienne, concerne la forme des phénomènes, c'est-à-dire l'espace et le temps. Enfin, l'intuition de la loi morale ne peut pas être intellectuelle puisque ce mode de connaissance dépasse le pouvoir de l'homme. La possibilité de ce fait de la raison reste donc problématique.

¹¹¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 265

¹¹² Voir, dans la *Critique de la raison pratique*, la deuxième scolie du Théorème IV, qui dresse un véritable tableau de l'histoire de la philosophie morale (pp. 649-658).

objet bon ou mauvais, elle le fait parce que cet objet se range sous une règle qui représente comme bon ou mauvais l'objet d'un concept. Or, tous les impératifs de la raison peuvent être exprimés par les verbes « devoir » ou « falloir » : ils affirment qu'il est bon ou mauvais de faire telle chose en affirmant qu'on doit, ou qu'il faut, faire ou s'abstenir de faire cette chose. Mais, comme ils le disent à la volonté en tant que faculté de désirer ou d'aversion d'un être raisonnable, ils affirment que telle chose doit être désirée ou évitée. De sorte qu'on peut déterminer le concept d'un objet de la raison pratique comme celui d'un objet nécessaire de désir ou d'aversion. Mais, la raison pratique ne peut expliquer suffisamment la nécessité de ses objets qu'en posant celle d'une condition inconditionnée, celle d'un objet inconditionnellement nécessaire. Aussi est-elle conduite à chercher l'inconditionné pratique en tant qu'*objet* inconditionné de la raison pure pratique. Reste donc à traiter l'illusion dans laquelle tombe la raison dans cette recherche. C'est l'affaire principale de la Dialectique de la seconde Critique. Et c'est ce besoin de la raison qui nous intéresse ici, le besoin de concevoir et connaître la totalité des objets de la raison pure pratique. Il peut d'abord sembler que le bonheur physique puisse fournir le contenu du concept de l'inconditionné pratique. C'est le propre de l'eudémonisme grec que de présenter l'inconditionné pratique sous les traits de l'*eudaimonia*, c'est-à-dire ceux du bonheur. On peut sans doute concevoir le bonheur naturel comme la condition suffisante de *toutes* les fins naturelles de la faculté de désirer, à tel point qu'il est souvent présenté par Kant comme la *somme* ou la *totalité* des fins naturelles. Mais, aussi englobant que puisse être cet idéal, il ne constitue pas un objet *inconditionnellement nécessaire* de la faculté de désirer. La raison ne peut apercevoir la nécessité de cet objet et se le représenter comme à réaliser qu'à la condition de se représenter aussi comme moralement permise la conduite qui le prendrait pour fin. De sorte que la raison a besoin de poser la nécessité d'un objet plus ultime pour pouvoir poser la nécessité du bonheur comme objet. Dans sa quête d'un objet inconditionnellement nécessaire, la raison s'est élevée des objets naturels de la faculté de désirer, le « conditionné pratique » qui « repose sur des inclinations et des besoins de la nature »¹¹³, jusqu'au bonheur, la condition suffisante à expliquer la nécessité des objets naturels. Mais elle ne peut satisfaire

¹¹³ Critique de la raison pure, p. 739

son besoin d'une condition elle-même inconditionnée par le concept du bonheur et doit continuer « la perpétuelle poursuite de la condition »¹¹⁴ que motive son besoin.

Or, « la fin qui contient en elle la condition indispensable et en même temps suffisante de toutes les autres, est la *fin ultime* (*Endzweck*) »¹¹⁵, nous rappelle Kant. La raison humaine ne peut satisfaire son besoin de concevoir l'inconditionné pratique qu'en déterminant le concept de la fin ultime d'une certaine conduite, car ce concept, confirme Kant, « procure à notre besoin naturel la possibilité de concevoir, pour l'ensemble de nos actes, un but final que la raison puisse justifier »¹¹⁶. Le concept de cette fin contient celui de bonheur, puisque le bonheur est la fin naturelle ultime. Sous cet aspect, cette fin est celle d'une conduite qu'on peut appeler avec Kant « prudente ». Cependant, la raison ne peut « justifier » cette fin et la représenter comme à réaliser que sous la condition de la représenter comme la fin d'une conduite morale. Il s'agit donc de la fin ultime de la conduite à la fois prudente et morale, « la fin ultime de la raison pratique pure », qu'il faut « chercher, non pas simplement dans ce que la nature peut procurer, à savoir le bonheur (la plus grande somme de plaisir), mais en même temps dans ce qui est l'exigence suprême, à savoir la condition sous laquelle seulement la raison peut attribuer ce bonheur aux êtres raisonnables du monde, c'est-à-dire dans ce qui est la conduite la plus conforme à la moralité »¹¹⁷. Le concept d'une fin des fins comporte, non seulement la condition formelle de toutes les fins bonnes, à savoir la moralité de la conduite qui les prend pour fins, mais aussi leur condition matérielle (la fin que leur nécessité présuppose), à savoir le bonheur personnel.

C'est donc bien le besoin qu'a la raison humaine de concevoir l'inconditionné pratique que la morale satisfait en déterminant le concept de la fin de la moralité. Car le concept de la fin de la moralité, tel qu'il est présenté dans la *Religion dans les limites de la simple raison*, n'est autre que celui de la fin ultime de la conduite prudente et morale. Le concept de la fin de la moralité est, disions-nous, celui de la conséquence qui doit résulter de la mise en pratique des maximes

¹¹⁴ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 336

¹¹⁵ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 19 n.

¹¹⁶ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 17

¹¹⁷ *Progrès de la métaphysique en Allemagne*, p. 1247

morales. Or seul un être raisonnable fini, l'homme, est capable de maximes, c'est-à-dire de règles pratiques subjectives dont la matière doit contenir des fins subjectives, lesquelles présupposent toutes le bonheur comme leur condition matérielle. Le concept de fin de la moralité introduit par la *Religion* est donc celui de la fin de la moralité *humaine*, de « ce 'bien-agir' qui est nôtre »¹¹⁸, à la fois prudent, puisqu'il est nôtre, et moral, puisqu'il est un bien-agir. Et la détermination du concept de fin de la moralité répond au besoin naturel qu'a la raison humaine de concevoir une fin ultime comme condition inconditionnée de toutes ses fins.

Mais pourquoi la morale devrait-elle satisfaire un besoin qui lui est extérieur, puisqu'il s'agit d'un besoin de la raison humaine ? Il s'agit à vrai dire d'un besoin d'origine morale, puisqu'il présuppose des concepts moraux : il s'agit d'un besoin qu'a l'homme moral de se proposer une fin ultime morale. La morale, non pas en tant que philosophie pratique pure, mais en tant que théorie appliquée à la nature humaine, doit satisfaire les besoins théoriques de l'homme moral. Sous ce point de vue, le besoin de concevoir l'inconditionné pratique apparaît alors comme un besoin de la morale : « il ne peut donc, pour la morale », conclut Kant, « être indifférent de concevoir ou non le concept d'une fin ultime »¹¹⁹. Seulement, il s'agit d'un besoin seulement *indirect* de la morale, par opposition à un besoin qui lui serait propre.

L'expression par laquelle la philosophie renvoie habituellement à ce concept de fin ultime est celle de « souverain bien » : « le concept du souverain bien », analyse L. Beck, « est le concept de l'inconditionné fondant le conditionné pratique, c'est-à-dire le concept d'une fin dernière unifiant toutes les autres fins »¹²⁰. En effet, les expressions de « souverain bien » ou de *höchstes Gut* renferment l'idée d'un « maximum », l'idée de « la plus haute mesure concevable »¹²¹, comme les adjectifs « souverain » et *höchstes* (superlatif de *hoch*) l'indiquent. C'est l'idée d'un bien qui comme tout n'est point la partie d'un tout plus grand de la même espèce, l'idée d'un bien qui ne fait point partie d'un bien plus grand : en bref, elle représente le plus grand bien possible. Ainsi, « la

¹¹⁸ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 17

¹¹⁹ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 18

¹²⁰ Beck (1960), p. 242

¹²¹ *Leçons d'éthique*, p. 77

« raison pure pratique (...) cherche la totalité inconditionnée de *l'objet* de la raison pure pratique, sous le nom de *souverain Bien* »¹²². On voit que la question du souverain bien se fonde sur un besoin naturel de la raison humaine et que, comme telle, elle ne peut jamais devenir obsolète pour l'homme. Les Modernes peuvent bien essayer d'en contester la pertinence. Cette quête d'absolu renvoie à une inquiétude essentielle à l'homme : « il est impossible que la raison demeure indifférente à la manière dont il faut répondre à la question : *Que peut-il résulter de ce 'bien-agir' qui est nôtre ?* »¹²³. Sans doute, cette inquiétude est de nature morale en raison de son origine morale : elle serait donc impossible chez un homme qui ne respecterait pas la loi morale. Mais la loi morale est promulguée par la raison pure. Comme telle, elle s'impose à tous les êtres raisonnables, y compris les êtres raisonnables finis comme l'homme, à la manière d'un fait de leur raison.

On voit quel est l'enjeu de la détermination du concept de souverain bien. par la morale. Il s'agit pour la morale de guider les hommes tout au long de leur vie en leur permettant de concevoir l'objet qu'ils doivent prendre pour fin ultime de toutes leurs actions. Autrement dit, la doctrine du souverain bien nous permet de donner à notre vie un *sens*. Bien plus, elle nous permet de donner à notre vie un sens qui échappe au caractère arbitraire des fins subjectives, puisqu'il s'agit d'un *sens moral*, d'une fin *catégoriquement nécessaire* de la raison humaine, telle que nous *devons* catégoriquement la poursuivre. Sans l'élaboration de cette doctrine, l'homme cherche en vain, s'il est moral, la fin nécessaire que sa raison exige et souffre de l'inquiétude propre à ceux dont les besoins ne sont pas satisfaits : il doit « s'inquiéter du résultat de toutes ses actions, pour y découvrir ce qui pourrait lui servir de fin »¹²⁴. Il risque même de nier la réalité de cet objet, à la façon dont l'homme moderne nie l'existence du souverain bien et l'actualité de sa question : il doit alors sombrer, non plus dans l'inquiétude, mais dans l'indifférence de ceux qui n'ont rien à aimer. En fournissant à l'homme une fin ultime, la raison lui donne quelque chose à aimer : « en cette fin, encore que proposée par la simple raison, l'homme cherche quelque chose qu'il puisse aimer »¹²⁵. A vrai dire,

¹²² *Critique de la raison pratique*, p. 739

¹²³ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 17

¹²⁴ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p.20 n.

¹²⁵ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p.20 n.

L'homme qui dénonce l'absurdité de l'existence peut quand même se proposer une fin ultime à aimer. Sa nature d'être sensible est telle qu'il ne peut pas ne pas aimer son bonheur personnel. Mais il ne peut en faire sa fin la plus haute qu'en niant la thèse selon laquelle la moralité est la condition formelle de toutes les fins, puisque cette thèse contraint la raison à chercher par-delà le bonheur la fin la plus haute que nous puissions nous proposer. Il doit alors s'engager dans le déclin moral d'une volonté nécessairement impure.

4. La dimension téléologique de la morale

Notre interprétation de la doctrine kantienne du souverain bien comme s'occupant de définir la fin ultime de la volonté pure prend donc le contrepied d'une interprétation courante qui oppose la morale kantienne, en tant que celle-ci serait seulement déontologique, aux morales antiques, en tant que celles-ci seraient seulement téléologiques. Il ne s'agit pas pour nous de remettre ici en cause la distinction conceptuelle qui sépare la déontologie de la téléologie. Au contraire, nous maintenons cette distinction. Que signifient en effet les expressions de « morale déontologique » et de « morale téléologique » ? Le terme « déontologique » dérive du grec *deon*, signifiant « ce qu'il faut », « ce qui convient », « ce qui doit être accompli », et du grec *logos*, signifiant « science ». Est-ce à dire qu'une morale peut être considérée comme déontologique si la moralité qu'elle définit consiste à faire « ce qui doit être accompli » ? C'est ce que laisse à penser Schopenhauer lorsqu'il définit la morale déontologique comme une morale impérative et une théorie des devoirs : « Cette prétention de mettre l'éthique sous une forme *impérative*, d'en faire une *théorie des devoirs*, (...) naît, comme l'idée de la nécessité morale, de la seule éthique des théologiens et par conséquent du Décalogue »¹²⁶. Mais, dans ce sens de « déontologique », toutes les morales pourraient être considérées déontologiques. Toute morale entreprend d'exposer le ou les impératifs de la moralité et, ainsi, de répondre à la question de ce qui doit être accompli, puisqu'un impératif s'adresse à la volonté humaine sur le ton du commandement : « la représentation d'un principe objectif, en tant que ce principe est contraignant pour une volonté », définit Kant, « s'appelle un commandement (de la raison), et la formule du commandement s'appelle un IMPÉRATIF »¹²⁷. Même les morales qu'on présente habituellement comme téléologiques (du grec *telos*, signifiant le « but » ou la « fin ») s'expriment sur le mode impératif, puisqu'elles énoncent des règles dans lesquelles des actions sont représentées comme nécessaires en vue de quelque fin et que les formules qui les énoncent sont des *impératifs* hypothétiques : selon la définition kantienne, « l'impératif hypothétique exprime donc seulement que l'action est bonne en vue

¹²⁶ Schopenhauer (1991), p. 51

¹²⁷ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 275

de quelque fin, *possible* ou *réelle* »¹²⁸. Par exemple, les conseils qui caractérisent les morales dites du bonheur (par exemple, « l'argent fait le bonheur ») ne sont que des impératifs hypothétiques d'un genre particulier, que Kant nomme « les impératifs de la prudence »¹²⁹.

Le mot « déontologique », en parlant d'une morale, n'a donc pas le sens de « impératif », mais plutôt celui de « catégorique ». La morale déontologique met bien en avant le concept du devoir. Mais le devoir qu'elle représente est *un certain* devoir, celui qui commande catégoriquement. Et le ou les impératifs qu'elle énonce sont « catégoriques ». Or, un impératif catégorique s'énonce d'abord sous la forme suivante : tu dois faire cela, quelles que soient les conséquences de cette action, quelles que soient les fins que tu as adoptées par ailleurs. On voit que le propre de l'impératif catégorique, tel qu'il est défini par cette forme, est de concerner non la matière, mais la manière de l'action. Une morale est donc déontologique si elle affirme que c'est la manière de l'action (la conformité de l'action à une certaine règle ou un certain type de règles), et non sa fin ou ses conséquences, qui lui donne sa valeur morale. La morale téléologique, quant à elle, concerne non plus la manière, mais la matière de l'action, en présentant les fins que nous devons adopter au sens moral du verbe « devoir ». On peut donc dire d'une morale qu'elle est téléologique si elle conçoit la moralité comme la poursuite d'une certaine fin (qu'on présente habituellement comme le souverain bien) ou d'un certain type de fins (qu'on présente habituellement comme des biens). Ainsi, les morales eudémonistes de l'antiquité faisaient résider la moralité dans le concept de la conduite conforme à l'idéal suprême du bonheur.

Or, sans aucun doute, la morale kantienne est déontologique au sens où elle commande catégoriquement. Il peut sembler d'abord que cette morale soit « motiviste », plutôt que déontologique, selon le terme de J. Atwell. Atwell ajoute en effet une troisième division aux deux divisions déjà mentionnées : selon lui, puisqu'on peut attribuer à toute action une forme, une fin et un motif, on peut distinguer, outre le déontologisme et le téléologisme, le motivisme, qu'il définit par la thèse selon laquelle faire son devoir consiste à agir sous l'impulsion d'un

¹²⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 277

¹²⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 280

bon motif¹³⁰. Et, assurément, pour Kant, la moralité consiste à agir sous l'impulsion d'un bon motif : il s'agit, non seulement de faire son devoir, mais de le faire *par* devoir, c'est-à-dire sous l'impulsion de la considération du devoir comme motif. La théorie que Kant élabore relève donc bien du motivisme. Seulement, ce motivisme est un déontologisme. Il consiste à dire que c'est le motif de l'action morale, non sa fin, qui lui donne sa valeur, puisqu'il dit : « une action accomplie par devoir tire sa valeur morale *non pas du but* » qu'elle poursuit, « mais (...) du *principe du vouloir* d'après lequel l'action est produite »¹³¹. Le motif de l'action morale n'est pas une fin puisqu'il s'agit du concept du devoir et que celui-ci fait seulement voir la nécessité de « *se représenter la loi* en elle-même (...) et faire de cette représentation, non de l'effet attendu, le principe déterminant de la volonté »¹³². On retrouve donc ici l'idée déontologiste que c'est la manière de l'action morale, sa conformité à un certain type de principes d'action et à la loi morale, qui la constitue comme morale. La morale kantienne apparaît comme à la fois motiviste et déontologique.

Est-ce à dire qu'elle ne peut pas présenter aussi un aspect téléologique ? Il est clair que le kantisme n'est pas téléologique si on emploie cet adjectif dans son usage habituel. Dans cette acception courante, une morale téléologique ne fait qu'énoncer des impératifs exprimant seulement que l'action est bonne en vue de quelque fin, c'est-à-dire des impératifs hypothétiques. Or, un tel impératif suppose comme sa condition de possibilité le désir d'un certain objet, la volition d'une certaine fin. Il ne permet donc d'adopter que des maximes qui déterminent la volonté par l'intermédiaire de la fin qu'elles présupposent. Une morale qui n'énoncerait que des impératifs hypothétiques ferait donc d'une certaine fin le principe déterminant de la volonté morale. Pourtant, nous savons que, dans le kantisme, le principe déterminant de l'action morale n'est pas une fin : ce principe n'est pas la représentation d'un effet attendu, mais la seule représentation de la loi morale : « une action accomplie par devoir », insiste Kant, « doit exclure complètement l'influence de l'inclination, et avec elle [de] tout objet de la volonté »¹³³. C'est pourquoi l'impératif de la moralité ne peut être que

¹³⁰ Cf. Atwell (1986), pp. 7 et 8

¹³¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 258-259

¹³² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 260

¹³³ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 259

catégorique. L'impératif catégorique, tel qu'il est déterminé dans sa pureté, dit : tu dois agir de telle façon, que tu veuilles la conséquence de cette action ou non, que cette conséquence soit une de tes fins sensibles ou non. Lui seul permet donc d'adopter des maximes susceptibles de déterminer la volonté indépendamment des fins adoptées par ailleurs par le sujet. On peut bien, alors, caractériser la moralité kantienne par une certaine indifférence à toute fin au sens d'un principe déterminant matériel de la volonté. Et on peut nier de la morale kantienne qu'elle soit téléologique au sens d'une théorie qui définirait la moralité par la conduite *motivée* par une certaine fin ou un certain type de fins.

Mais on a tort, nous semble-t-il, d'interpréter le terme de « téléologique » dans ce sens car, ce faisant, on confond le concept de téléologie et celui de conséquentialisme. On peut nommer conséquentialiste une morale pour laquelle ce qui fait la valeur de l'action morale, c'est la conséquence vers laquelle elle tend, le présupposé étant ici que la conséquence à laquelle tend cette action est si bonne qu'elle rend bonne la conduite qui la produit. Une morale conséquentialiste propose donc des impératifs hypothétiques qui disent : « tu dois agir de telle façon parce que telle fin est bonne ». Et elle fait de la fin qu'elle présente comme bonne le principe déterminant de l'action morale. Bien sûr, on trouve chez Kant de nombreux passages où il critique le conséquentialisme et, en particulier, l'utilitarisme. Dans les lignes où il explique que, si la nature a pourvu l'homme d'une raison, ce n'est pas pour lui permettre de parvenir au bonheur, il veut montrer que la valeur de la raison ne se réduit pas à son utilité en vue du bonheur et ne se fonde pas uniquement sur cette conséquence possible de la conduite rationnelle. Mais cela signifie-t-il que la morale kantienne ne soit pas téléologique ? Dans le sens que nous avons donné au terme de « téléologique », peut être considérée comme téléologique toute morale qui présente la moralité comme la poursuite d'une certaine fin, que l'action bonne tire sa valeur de sa fin ou non. Une morale téléologique n'est donc pas nécessairement conséquentialiste, puisqu'elle peut définir la moralité par une fin qu'elle ne conçoit pas comme un principe déterminant. Nous avons en effet déterminé deux concepts de ce qu'est une fin. Si une doctrine conçoit la fin de la moralité, non comme un principe de détermination matériel mais comme un concept qui résulte de la détermination de la volonté par un autre principe, elle conçoit la moralité dans les termes d'une poursuite motivée par un principe originellement formel. Sans doute,

aux yeux de Kant, une morale ne peut proposer que des impératifs catégoriques et, dans le moment formel de la morale, celle-ci conçoit un impératif catégorique qui énonce une loi formelle, en tant qu'il « concerne, non la matière de l'action ni ce qui doit en résulter, mais la forme et le principe dont elle résulte elle-même »¹³⁴. Or, en tant qu'il ne concerne aucune matière, aucune fin de l'action, un impératif catégorique ordonne à la volonté d'agir de telle manière, quelles que soient les conséquences. C'est pourquoi S. Weil peut présenter comme exemplaire de tous les impératifs catégoriques la formule suivante : « Fais ce que dois. Advienne que pourra »¹³⁵. Un tel impératif ordonne bien à l'action, non de produire un résultat, mais seulement de revêtir une certaine forme, à savoir la conformité de l'action à une loi qui, ne pouvant ainsi exiger aucune matière ou conséquence de l'action, est nécessairement formelle. Mais nous verrons comment la morale peut sortir des limites de son moment formel pour définir la ou les fins de la moralité. Elle peut alors comporter une partie téléologique, qui constitue une doctrine des fins morales. Cette partie téléologique, loin d'exclure la possibilité d'un discours catégoriquement impératif, peut elle aussi être nommée déontologique. D'une part, elle est une théorie des devoirs puisque, en exposant des fins morales, elle expose des fins qui sont des devoirs : la « téléologie » qu'expose la morale, définit Kant, « traite des devoirs »¹³⁶. D'autre part, elle expose des fins qui sont absolument nécessaires, si bien que les devoirs qu'elle expose ainsi sont des devoirs qui commandent catégoriquement.

Aux yeux de Kant, non seulement la morale peut comporter un aspect téléologique, mais elle le doit. Elle doit, après son moment formel, passer à un moment téléologique. Il en va dans la doctrine des mœurs comme dans les autres sciences dans lesquelles l'ancienne philosophie grecque se subdivisait, à savoir la physique, l'éthique et la logique. Après le moment pur, dans lequel une science philosophique énonce des principes donnés *a priori*, vient le moment de l'application de ces principes à l'objet auxquelles ces lois s'adressent en tant qu'il est un phénomène. Ainsi, la physique pure applique ses lois à la nature en tant qu'objet d'expérience. La logique pure applique ses lois au sujet en tant qu'il en fait un usage sous des « conditions contingentes (...) qui peuvent entraver ou

¹³⁴ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 279

¹³⁵ *Leçons de philosophie*, Plon, Paris, 1989, p. 182

¹³⁶ *Métaphysique des mœurs*, p.664

favoriser cet usage » et qui « ne sont données qu'empiriquement » : elle constitue ainsi la logique appliquée, qui « traite de l'attention, de ses obstacles et de ses effets, de l'origine de l'erreur, de l'état de doute, de scrupule, de conviction, etc. »¹³⁷. Enfin, la morale pure, qui contient seulement les lois d'une volonté libre en général, applique ces lois « à la volonté de l'homme en tant qu'elle est affectée par la nature »¹³⁸, c'est-à-dire à la volonté humaine en tant qu'elle fait usage des lois morales sous des conditions contingentes données empiriquement : lorsqu'elle se rapporte à la volonté humaine, la morale pure constitue une doctrine « qui examine ces lois par rapport aux obstacles des sentiments, inclinations et passions auxquels les hommes sont plus ou moins soumis » et qui « a besoin de principes empiriques et psychologiques »¹³⁹. La *Critique de la raison pure* présente dans ces termes la nécessité de constituer une morale appliquée à l'homme. Or, un des principes psychologiques auxquels est soumise la volonté humaine est celui du bien apparent. « Nous ne voulons rien que sous l'idée du bien » signifie que nous, les hommes, ne voulons rien que sous le concept d'une fin. La morale, en tant que morale appliquée ou éthique, transpose dans les termes d'un discours sur les fins les lois de la volonté libre en général.

Dans la *Doctrine de la vertu*, Kant souligne la nécessité d'une doctrine des fins morales, en insistant sur le fait que ces fins, en tant que motifs¹⁴⁰, sont suffisamment puissantes pour résister à la force des mobiles issus de la sensibilité. Il y représente l'arbitre de l'homme en des termes mécanistes, comme le jouet de forces hétérogènes qui tantôt s'unissent pour déterminer la volonté, tantôt entrent en conflit les unes avec les autres. Parce que l'homme est non seulement un être raisonnable mais aussi sensible, l'arbitre humain présente lui aussi un aspect raisonnable mais aussi sensible. Cela ne signifie pas que l'arbitre humain soit « pathologiquement nécessité », mais seulement que c'est « un *arbitrium sensitivum* », « en tant qu'il est pathologiquement affecté », au sens où il est soumis à l'influence d'« impulsions sensibles » qui, en tant que simples

¹³⁷ *Critique de la raison pure*, p. 815

¹³⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 244

¹³⁹ *Critique de la raison pure*, p. 815

¹⁴⁰ Dans notre chapitre III. 2. 2, nous expliquons comment une fin morale peut, d'un certain point de vue, être considérée comme un principe déterminant et non comme une fin succédant à la détermination de la volonté.

impulsions, sont des forces auxquelles il est possible de résister¹⁴¹. C'est dire que « les penchants sensibles entraînent [cet arbitre] vers des fins (en tant que matière de l'arbitre) », lesquelles « peuvent être contraires au devoir » dans certains cas¹⁴². Dans ces cas-là, l'arbitre aurait besoin, pour faire ce qu'exige le devoir, qu'une force morale oppose une résistance aux penchants sensibles et aux fins vers lesquelles ils nous entraînent. Or, ce courage moral, poursuit Kant, « ne peut résister à leur influence autrement qu'en leur opposant en retour une fin morale »¹⁴³, qui ne doit pas être issue de la sensibilité, mais de la raison pure. L'arbitre humain aurait donc besoin, pour pouvoir faire son devoir, que la raison pure pratique lui donne des fins au sens de *principes déterminants matériels*. Telle est l'utilité déclarée de la téléologie morale, à laquelle Kant donne dans cet ouvrage le nom d'« éthique » : à la différence de la doctrine du droit qui s'occupe de régler l'exercice de la liberté extérieure en présentant des actions extérieures comme nécessaires au titre du droit, « l'éthique » s'occupe de régler l'exercice de la liberté morale et « fournit (...) outre une *matière* (un objet du libre arbitre), une *fin* de la raison pure »¹⁴⁴. La doctrine du souverain bien ultime ferait de même en donnant à la volonté humaine un mobile suprême qui lui permettrait de résister à l'influence du bonheur comme mobile et de faire son devoir en toutes circonstances.

Kant élabore donc un *système* moral, c'est-à-dire un ensemble cohérent de parties : une partie pure et formelle, qui expose les principes donnés *a priori* dans la raison pure pratique, et une partie téléologique, « la téléologie morale », qui suppose la première partie puisqu'elle en est l'application et qu'elle « repose sur des principes donnés *a priori* dans la raison pure pratique »¹⁴⁵. On a souvent dit de la morale kantienne qu'elle était purement négative, qu'elle consistait moins à prescrire qu'à proscrire. Pourtant, le moment téléologique de cette morale prescrit des fins qu'il convient de réaliser activement. Le lecteur de la *Critique de la raison pure* ne sera pas surpris de voir Kant nommer cette téléologie morale la « doctrine de la vertu » : dans la première Critique, « la morale pure (...) se

¹⁴¹ *Critique de la raison pure*, p. 1168-1169

¹⁴² *Métaphysique des mœurs*, p. 658

¹⁴³ *Métaphysique des mœurs*, p. 658

¹⁴⁴ *Métaphysique des mœurs*, p. 658

¹⁴⁵ *Métaphysique des mœurs*, p. 664

rapporte à ce qui est proprement doctrine de la vertu »¹⁴⁶. L'éthique appliquée s'adresse à l'homme. Elle lui présente les conditions de la vertu au sens humain du terme, celui de la vertu dont les hommes, par leur faiblesse, ont besoin pour mettre en œuvre les lois morales, et dont les saints se dispensent. L'éthique est donc la science qui enseigne les devoirs de vertu : « que l'éthique soit une doctrine de la vertu (*doctrina officiorum virtutis*) », raisonne Kant, « s'ensuit de la précédente définition », à savoir la définition qui fait de l'éthique « une doctrine des fins »¹⁴⁷, puisque les devoirs de vertu coïncident avec les fins qui sont des devoirs. La *Doctrine de la vertu* que rédige Kant est sans doute une partie de la *Métaphysique des mœurs* : il peut donc sembler que la *Doctrine de la vertu* ne soit pas l'éthique appliquée qu'annonce la *Critique de la raison pure*, mais une partie pure et métaphysique de la morale, où il ne serait pas question de fins. Pourtant, il ne s'agit pas, dans la *Doctrine de la vertu*, de principes purement métaphysiques, mais bien de fins nécessaires : « il ne s'agit (...) pas ici de fins que l'homme *fait* siennes d'après des impulsions sensibles de sa nature, mais d'objets du libre arbitre soumis à ses lois, dont il *doit se faire* une fin »¹⁴⁸. La téléologie morale est la doctrine des fins objectivement nécessaires de l'homme, celles dont il doit se faire une fin, par opposition à ses fins objectivement contingentes, celles qu'il fait siennes sans y être contraint par la loi morale. La téléologie morale se distingue de la téléologie technique car « on peut appeler [la doctrine qui présente] l'ensemble des premières [les fins contingentes] la téléologie technique (subjective) (...) et appeler téléologie morale (objective) [la doctrine qui présente] l'ensemble des secondes [les fins nécessaires] »¹⁴⁹. La téléologie technique est une partie de la doctrine de la nature et, plus particulièrement, de l'anthropologie naturelle, en tant qu'elle expose les fins subjectivement nécessaires de l'homme. Tandis que la seconde est une partie de la doctrine des mœurs, en tant qu'elle expose des fins objectivement nécessaires de l'homme.

¹⁴⁶ *Critique de la raison pure*, p. 815

¹⁴⁷ *Métaphysique des mœurs*, p. 659

¹⁴⁸ *Métaphysique des mœurs*, p. 664. En réalité, tous les ouvrages de morale écrits par Kant contiennent des éléments empiriques, même ceux qui composent la « métaphysique des mœurs ». Ce sont par exemple des définitions psychologiques qui fondent les concepts d'impératif, de respect et de devoir dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. La raison en est que Kant fait de la morale pour moraliser l'homme. La pureté métaphysique du système moral kantien n'est donc jamais totale, mais elle varie du moins impur (les *Fondements*) au plus impur (*Leçons d'éthique* et *Anthropologie du point de vue pragmatique*).

¹⁴⁹ *Métaphysique des mœurs*, p. 664

On a tort, nous semble-t-il, d'opposer la morale kantienne à la morale antique en se fondant sur la distinction entre déontologie et téléologie. Dans notre chapitre sur la Révolution copernicienne en morale, nous verrons comment la véritable opposition qui sépare la morale kantienne de la morale antique tient à la manière dont elles conçoivent l'ordre dans lequel les *moments* déontologique et téléologique doivent se succéder. Nous nous contenterons pour l'instant de dire que, chez les Grecs comme chez Kant, on peut distinguer ces deux moments d'une recherche. La doctrine du souverain bien apparaît alors elle-même comme un moment nécessaire au sein du moment téléologique de la recherche morale. E. Boutroux présentait la théorie du souverain bien comme « le point d'aboutissement » de la morale kantienne. Pour A. Wood, elle constitue plutôt le moment premier de la téléologie morale. L'idée du souverain bien, avons-nous dit, est en effet l'idée de la fin inconditionnée qui rend possible la totalité des fins conditionnées, l'idée de « la fin qui contient en elle la condition indispensable et en même temps suffisante de toutes les autres » et qui, comme telle, est une fin ultime. « Le souverain bien », conclut Wood, « est donc conçu comme la première fin, la fin originaire que détermine la loi morale, la fin dont toutes les autres sont dérivées »¹⁵⁰. Cela signifie que le souverain bien n'est pas une union de fins au sens d'un simple agrégat. En tant que condition matérielle de toutes les fins de la raison pure pratique, il précède, dans l'ordre de l'adoption des fins, chacune des fins particulières adoptées conformément à la loi morale. Son concept ne résulte donc pas d'une agrégation de concepts déjà donnés, contrairement à ce que certains commentateurs ont pu avancer : nous pensons notamment ici à la façon dont J. Silber présente le concept du souverain bien comme résultant de l'union de deux concepts, ceux des deux genres de fins distingués par l'analyse kantienne : « Kant trouva la solution au problème de cette dualité », commente Silber, « dans le concept du souverain bien comme synthèse des deux aspects du bien »¹⁵¹. Selon nous, le concept du souverain bien résulte plutôt d'une systématisation. L'union des fins de la raison pure doit en effet être considérée comme, un système, « le système des *fins* de la raison pure pratique »¹⁵². Dernier dans l'ordre de la

¹⁵⁰ Wood (1970), p. 91

¹⁵¹ Nous revenons sur cette interprétation dans notre chapitre sur la Révolution copernicienne en morale.

¹⁵² *Métaphysique des mœurs*, p. 659

réalisation des fins, le souverain bien est premier dans l'ordre de la conceptualisation des fins de la raison pure pratique. De sorte que la doctrine du souverain bien pourrait recevoir le titre de « Fondements d'une téléologie morale ».

II. Détermination du concept de souverain bien

1. L'importance de la question du bien en éthique

Comment la morale doit-elle déterminer le concept du souverain bien ? Si le concept de souverain bien est celui de la totalité de l'objet de la raison pure pratique, c'est parce qu'il est construit par la raison dans un processus caractéristique de l'activité rationnelle, laquelle consiste à donner une unité systématique à une série de conditions, en l'occurrence, la série des objets de la raison pure pratique. Pour déterminer le concept du *summum bonum*, il faut donc d'abord essayer de penser ce qu'est un objet de la raison pure pratique, pour ensuite essayer de penser ce qu'est la totalité des objets de la raison pure pratique. Il s'agit d'abord de déterminer le concept d'un objet de la raison pure pratique, pour ensuite « étendre » ce concept jusqu'à l'universalité. Cette interprétation de la méthode qu'il convient de suivre dans l'élaboration d'une doctrine du souverain bien trouve un point d'appui, comme le souligne A. Reath¹⁵³, dans le mouvement décrit par la *Critique de la raison pratique* jusqu'à la définition de cet idéal. Cet ouvrage s'ouvre, dans une « Analytique de la raison pure pratique », par une présentation du principe (la loi morale) au moyen duquel on doit déterminer le concept de l'objet de la raison pure pratique (Livre premier, chapitre premier). Puis il consacre tout un chapitre à la détermination de ce concept dans les termes de ce principe : c'est le chapitre II du Livre premier, intitulé « Du concept d'un objet de la raison pure pratique ». Kant est dès lors en mesure de déterminer le concept du souverain bien, ce qu'il fait à la suite des chapitres que nous venons d'évoquer, dans une « Dialectique de la raison pure pratique » (Livre deuxième). Et Reath de conclure : « le souverain bien (...) n'est qu'une extension du premier concept »¹⁵⁴, celui d'un objet de la raison pure pratique.

Mais comment Kant détermine-t-il le concept d'un objet de la raison pure pratique ? Il est d'autant plus difficile de reconstituer l'argumentation par laquelle Kant détermine cette idée que les commentateurs du texte kantien sont en désaccord sur la manière dont il faut interpréter les passages concernés. Pour les uns, parmi lesquels L. Beck, le seul objet de la raison pure pratique est le bien en

¹⁵³ Voir Reath (1988), p. 597-598

¹⁵⁴ Reath (1988), p. 597

soi. Pour justifier son interprétation, Beck renvoie à certains passages du chapitre II de « L'Analytique de la raison pure pratique » de la deuxième Critique et notamment à celui où Kant écrit : « Le bien et le mal désignés » dans ce passage « indiquent toujours un rapport à la volonté, en tant que celle-ci est déterminée par la loi de la raison à faire de quelque chose son objet »¹⁵⁵. La loi de la raison à laquelle Kant fait référence ici, pense Beck, est la loi que la raison pratique se donne à elle-même par elle-même, la loi de la raison pure pratique. Beck en conclut que Kant détermine ici le concept d'un objet de la raison pure pratique. Or, immédiatement après avoir déterminé le concept d'un objet de la volonté en tant qu'elle est déterminée par la loi de la raison, Kant définit dans ces termes un certain bien : « s'il devait y avoir quelque chose qui soit bon ou mauvais absolument (sous tous les rapports et sans aucune autre condition), ou qui doive être tenu pour tel, ce serait seulement la manière d'agir, la maxime de la volonté »¹⁵⁶. On reconnaît à travers le concept de ce bien qui vaut absolument ou en lui-même celui d'une fin absolue, d'une fin en soi. Tel serait donc, selon Beck, l'objet de la raison pure pratique : le bien en soi, la bonne manière d'agir. Selon la formule de Beck, « le lien entre l'action et son objet est bien plus intime pour la raison pure pratique que pour la raison pratique en général »¹⁵⁷. Dans le même ordre d'idées, G. Barnes écrit : « il semble donc que nous puissions conclure que l'objet [unique] de la raison pure pratique, l'objet de la loi morale, soit l'activité morale ou vertueuse »¹⁵⁸. On retrouve ici l'interprétation du concept de l'objet de la volonté pure dans les termes d'une certaine activité, celle qui est bonne en elle-même, celle qui se définit par la maxime d'après laquelle ou la manière selon laquelle elle est conduite.

Mais, pour d'autres interprètes, parmi lesquels A. Wood, le concept d'un objet de la raison pure pratique est celui d'un bien en général, non celui d'un bien en soi. Wood conteste en effet l'interprétation que fait Beck du passage que nous venons de citer. Selon lui, Kant ne détermine pas, dans le passage cité par Beck, le concept d'un objet de la raison pure pratique, mais seulement celui du bien en soi.

¹⁵⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 680-681

¹⁵⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 681

¹⁵⁷ Beck (1960), p. 134

¹⁵⁸ Barnes (1971), p. 446-447. Cette citation ne présente cependant qu'un seul aspect de l'interprétation que fournit G. Barnes de l'objet moral kantien, puisque son article essaie de réconcilier une définition de l'objet moral dans les termes de la vertu *et* une définition de l'objet moral dans les termes du souverain bien.

Beck et Wood sont d'accord pour déterminer le concept de ce qui est bon en soi dans les termes de la bonne manière d'agir. Mais, tandis que Beck identifie ce concept et le concept d'un objet de la raison pure pratique, Wood les distingue : « Kant ne dit tout simplement pas, ni ici, ni ailleurs, que le Bien, l'objet de la raison pure pratique, est identique à ce qui est bon sans restriction ou à la manière d'agir »¹⁵⁹. Wood le concède : les objets de la raison pure pratique « se rapportent (...) à proprement parler aux actions »¹⁶⁰. Mais, selon lui, cette formule de Kant ne signifie pas que la bonté de l'action est le seul objet de la raison pure pratique. Elle signifie seulement, précise-t-il, que les objets de la raison pure pratique ne peuvent être jugés tels que pour autant qu'ils sont liés à un certain type d'actions, dont ils sont les objets.

Dans un cas, on détermine le concept d'un objet de la raison pure pratique dans les termes du bien en soi, du bien moral immédiat, et on réduit l'extension de ce concept à un seul objet, que l'on décrit tantôt comme la bonne maxime, la bonne manière d'agir, la bonne activité, selon l'aspect de la chose sur lequel on veut insister. On peut appeler formelle cette première interprétation, puisqu'elle fait résider l'objet de la raison pure pratique dans le concept d'une certaine forme de l'action ou du vouloir. Dans un second cas, on détermine ce concept comme celui de l'objet d'une action moralement bonne. Dans cette seconde interprétation, l'extension du concept ne se réduit pas à un seul élément : toutes les fins que l'on peut désirer, « le pouvoir, la richesse, la considération, même la santé », peuvent être jugées comme des fins de la raison pure pratique « si la volonté qui doit en faire usage » est « bonne » et si, donc, l'action qui cherche à les réaliser est morale¹⁶¹. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur la première interprétation pour voir si elle résiste à l'examen critique. Nous reviendrons ensuite sur la manière dont Kant définit le ou les objets de la raison pure pratique dans la *Critique de la raison pratique*, pour essayer de trancher le débat à l'aide de ces mêmes passages qui font l'objet d'interprétations contradictoires. Nous statuerons enfin sur la nature du ou des biens qui peuvent être pris pour objets par la raison pure pratique.

¹⁵⁹ Wood (1970), p. 66

¹⁶⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 681

¹⁶¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251

A vrai dire, l'interprétation formelle de l'objet de la raison pure pratique peut revêtir deux formes, l'une sévère, l'autre modérée. La forme sévère consiste à dire que l'homme doit renoncer à toute fin autre que le bien en soi, c'est-à-dire renoncer à toute fin naturelle particulière ainsi qu'à la fin naturelle générale (le bonheur). T. Greene écrit ainsi au sujet de l'objet de la raison pure pratique : « La moralité est présentée comme la préoccupation d'une volonté rationnelle purement autonome. L'introduction du bonheur dans ce concept par Kant n'est donc pas compatible avec ses propres principes et leur est grandement nuisible »¹⁶². Nous reviendrons plus longuement sur cette interprétation dans notre chapitre III. 2. 1, lorsque nous examinerons la question de savoir si la doctrine du souverain bien est une doctrine du bonheur. La forme modérée, quant à elle, consiste à dire que l'homme ne doit renoncer qu'aux fins naturelles qui sont incompatibles avec la fin morale. Dans cette interprétation, lorsqu'intervient le commandement du devoir, l'homme ne peut prendre pour fin que le bien en soi. Mais l'homme *peut* par ailleurs poursuivre des fins non morales si leur poursuite ne transgresse pas le devoir ou même favorise son accomplissement. C'est cette position que semble défendre L. Beck. Pour ce dernier, « l'objet [de l'action morale] est une volonté caractérisée par une certaine disposition, la disposition à agir conformément à la loi et par respect pour elle »¹⁶³, mais « la recherche du bien moral n'exige pas de renoncer à d'autres biens » car « certains désirs sont compatibles avec la recherche du bien »¹⁶⁴. De ce point de vue, même si la raison pure pratique ne peut prendre pour fin que le bien moral, la raison pratique « impure » peut prendre pour objet des fins naturelles compatibles avec la fin morale. Dans les deux approches, l'homme moral, dans la mesure où il est moral, ne recherche pas le bonheur. Mais « l'expression *dans la mesure* crée ici une ambiguïté qu'il faut d'abord relever », souligne Kant, puisque « elle peut signifier : *dans l'acte* même où il se soumet à son devoir en tant qu'homme vertueux », « ou bien encore : pourvu qu'il soit vertueux »¹⁶⁵. La différence entre les deux approches réside dans la différence entre deux manières de comprendre ce « dans la mesure ». Chez Beck, l'homme moral ne poursuit aucune fin naturelle

¹⁶² Cité in Wood (1970), p. 49

¹⁶³ Beck (1960), p. 136

¹⁶⁴ Beck (1960), p. 135

¹⁶⁵ *Théorie et pratique*, p. 258-259

lorsqu'il se conforme à son devoir par devoir, mais il peut en poursuivre lorsque le devoir ne commande rien et qu'il n'y est pas contredit. Chez Greene, l'homme moral ne poursuit jamais aucune fin naturelle, même lorsque le devoir ne commande rien et que la poursuite de telle fin naturelle n'y contredirait pas.

Il est facile d'écarter l'interprétation sévère. Kant la rejette explicitement dans *Théorie et pratique*, parce qu'elle conduirait à faire de l'honnête homme un être destiné au malheur et, surtout, qu'elle ignore l'aspect sensible de la nature humaine. Mais l'interprétation modérée dresse elle aussi un tableau peu flatteur de l'homme moral. Celui-ci, quand interviendrait le commandement du devoir, « ne se préoccuperait que de la pureté de sa propre intention » : il serait seulement habité par le « souci égocentrique » de voir « sa propre vertu briller de son propre éclat », commente A. Wood¹⁶⁶. Il serait en revanche indifférent à la réalisation de fins bonnes susceptibles d'être produites dans le monde, comme l'amélioration du sort d'autrui. Il est vrai que Kant accorde une valeur inconditionnelle à la vertu, de sorte que cette valeur ne peut pas être augmentée ou diminuée par les résultats auxquels parvient l'homme moral. Mais celui-ci peut-il être indifférent à toute fin autre que la vertu « dans l'acte même où il se soumet à son devoir en tant qu'homme vertueux » ? Il y a en fait contradiction à dire que l'extension du concept d'un objet de la raison pure pratique se réduit à la seule vertu propre. Wood souligne cette contradiction en disant que celui « qui ne se soucie que de sa propre vertu ne peut pas faire preuve de vertu »¹⁶⁷. En effet, pour faire preuve de cette qualité morale, il faut non seulement s'assurer de la validité formelle de sa maxime, mais il faut encore *agir* d'après une maxime valide. Or, comme l'analyse de la volonté l'a montré, l'action d'un être raisonnable consiste à s'efforcer d'atteindre la fin qui constitue la matière de la maxime d'après laquelle cet être agit. Pour agir par devoir, il faut non seulement se préoccuper de sa vertu en se préoccupant de la forme de sa maxime, mais il faut encore se préoccuper de la matière de sa maxime, laquelle règle subjective contient des fins réalisables dans le monde et fournies par la sensibilité. Celui qui ne se préoccupe que de sa propre perfection ne peut donc pas agir par devoir, ni faire la preuve de sa vertu. J. Silber argumente dans le même sens lorsqu'il défend l'idée que réduire l'objet de la

¹⁶⁶ A. Wood (1970), p. 63

¹⁶⁷ A. Wood (1970), p. 63-64

raison pure pratique à la vertu conduit à une « contradiction »¹⁶⁸. D'un côté, on est amené à dire que la volonté pure ne veut qu'une certaine forme du vouloir, une certaine manière de vouloir, puisque c'est en donnant à sa volition une certaine manière de vouloir (vouloir d'après une maxime universalisable) que la volonté œuvre vers l'acquisition de la vertu. « Mais », d'un autre côté, « pour que la volonté soit bonne, elle doit vouloir quelque chose »¹⁶⁹, c'est-à-dire donner une matière à sa volition, et non seulement une certaine forme. En effet, la forme du vouloir que la loi prescrit ne peut donner sa forme à « une volition réelle et concrète » que si « la volonté donne une matière à cette forme », « matière qui (tout en restant soumise à la loi) doit être acquise via la sensibilité, c'est-à-dire via la faculté de désirer [inférieure] »¹⁷⁰. On est donc amené à dire que la volonté pure veut aussi, outre une forme, une matière : une bonne volonté qui ne voudrait que la forme de son vouloir voudrait « le vouloir de rien », selon la formule de Silber. Chez Wood comme chez Silber, la volonté qui ne se préoccupe que de sa vertu ne peut être morale, car elle n'agit pas et ne veut rien.

Pour essayer de trancher le débat qui oppose les interprètes de Kant, on peut chercher à interpréter la proposition par laquelle il définit le critère du « jugement qui doit décider si quelque chose est ou non un objet de la raison pure pratique » : « juger si quelque chose est ou n'est pas un objet de la raison *pure* pratique, c'est tout simplement discerner la possibilité ou l'impossibilité de *vouloir* l'action par laquelle un certain objet [la chose en question] serait réalisé, si nous avons le pouvoir nécessaire pour cela »¹⁷¹. Et Kant d'ajouter que, dans ce jugement, « il s'agit seulement de savoir s'il nous est permis de *vouloir* une action qui aurait pour but l'existence d'un objet, alors que celui-ci serait en notre pouvoir »¹⁷². Pour qu'une chose puisse être considérée comme un objet de la raison pure pratique, il ne faut pas seulement que cette chose soit jugée comme pouvant physiquement être réalisée par la volonté, il faut aussi qu'elle soit jugée comme permise, c'est-à-dire comme légitimement possible, possible au titre d'une loi. Or, la loi au titre de laquelle quelque chose peut être pris pour objet au sens d'un objet de la raison pure pratique, c'est bien sûr la loi morale, puisque c'est

¹⁶⁸ Silber (1963), p. 190

¹⁶⁹ Silber (1963), p. 190

¹⁷⁰ Silber (1963), p. 190

¹⁷¹ *Critique de la raison pratique*, p. 277

¹⁷² *Critique de la raison pratique*, p. 678

cette loi qui détermine la raison pure pratique. Pour savoir si quelque chose est un objet de la raison pure pratique, il faut donc répondre non seulement à la question de la faisabilité de la chose, mais aussi à celle de la possibilité morale (*moralische Möglichkeit*) de l'action qui la prend pour objet. Mais S. Engstrom fait remarquer qu'on peut interpréter la citation ci-dessus de deux manières. « Selon une première lecture, un objet de la raison pure pratique est l'objet ou la fin d'une action (ou d'une maxime) qui est moralement permise ; selon une seconde lecture, il s'agit de l'objet ou de la fin d'une action qui est vertueuse »¹⁷³. La première lecture semble être confirmée par l'expression de « possibilité morale », que l'on trouve dans le texte kantien. De plus, ajoute Engstrom, l'expression « la possibilité ou l'impossibilité de *vouloir* l'action » semble renvoyer au test auquel la première formulation de l'impératif catégorique nous invite à soumettre notre conduite, test selon lequel les maximes qui les gouvernent ne sont permises que si elles peuvent être voulues dans leur universalité.

Mais il faut selon nous (et selon Engstrom) préférer la deuxième lecture. En effet, dans sa détermination du critère de l'objet de la raison pure pratique, Kant présente cet objet comme l'objet d'une volonté déterminée par la raison pure pratique. En effet, il oppose le critère de l'objet de la raison pure pratique à celui de l'objet de la raison pratique (impure) au moyen d'une distinction entre principe déterminant à priori (la loi morale comme loi de la raison pure) et principe déterminant empirique (l'objet à réaliser) : « Si l'objet est admis comme principe déterminant de notre faculté de désirer, il faut d'abord savoir si cet objet est *physiquement possible* par le libre usage de nos forces, avant de juger s'il est ou non un objet de la raison pratique. Au contraire, si la loi peut être considérée *a priori* comme le principe déterminant de l'action, et celle-ci, par conséquent, comme déterminée par la raison pure pratique, alors le jugement qui doit décider si quelque chose est ou non un objet de la raison pure pratique est tout à fait indépendant de la comparaison avec notre pouvoir physique »¹⁷⁴. Le critère d'un objet de la raison pratique est celui qui permet de reconnaître un objet qui est un principe déterminant de la volonté. Le critère d'un objet de la raison pure pratique est celui qui permet de reconnaître un objet qui est l'objet d'une volonté déterminée par la loi à priori de la raison (la volonté pure). Or, une action dont le

¹⁷³ Engstrom (1992), p. 756

¹⁷⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 677-8

principe déterminant est cette loi n'est pas seulement moralement permise, mais également vertueuse : nous avons vu comment la moralité supposait seulement un bon motif, à savoir la loi morale. Est donc un objet de la raison pure pratique tout objet que la volonté pure se représente comme à réaliser et en vue duquel elle agit dans une action vertueuse. Il faut donner raison à Wood contre Beck. Il ne faut pas dire que l'objet de la raison pure pratique est la vertu, mais qu'un objet de la raison pure pratique est un objet de la volonté vertueuse. Et les deux concepts sont distincts puisque, nous l'avons vu, la bonne volonté ne peut prendre pour seul objet la seule vertu, sous peine de ne rien vouloir, de ne pas agir. L'extension du concept d'un objet de la raison pure pratique apparaît maintenant comme infinie. Cette extension inclut la fin objective (la vertu). Mais elle inclut aussi toutes les fins subjectives constituant les objets d'actions morales, puisqu'il est bien sûr permis de vouloir de telles actions au titre de la loi morale.

Les objets de la raison pure pratique sont des objets que la volonté pure se représente comme pratiquement nécessaires, c'est-à-dire comme à réaliser par la liberté. Kant les considère en tant que tels comme des biens, comme l'atteste la façon dont il fait référence au genre des choses pratiquement nécessaires dans les termes du « pratiquement bon » : « cela est pratiquement *bon*, qui détermine la volonté au moyen des représentations de la raison », « autrement dit en vertu de principes qui sont valables pour tout être raisonnable »¹⁷⁵. Mais quelle est la nature de ces biens ? La manière dont Kant présente la vertu comme le bien suprême est éclairante pour la solution de ce problème. Dans la Dialectique de la seconde Critique, Kant nous met tout d'abord en garde contre une confusion possible. Dire de la vertu qu'elle est le bien suprême (*das oberste Gut*), ce n'est pas dire qu'elle est le souverain bien ou le bien complet (*das vollendete Gut*). Car confondre le bien complet et le bien suprême, ce serait confondre le tout et la partie. Ce qui nous incite à faire cette confusion, c'est notamment le caractère « équivoque » de l'adjectif « souverain » (*höchst*), qui « peut signifier suprême (*supremum*) ou accompli (*consummatum*) »¹⁷⁶. Dans le premier cas, poursuit

¹⁷⁵ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 275

¹⁷⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 742. S. Engstrom souligne que cette thèse concernant l'ambiguïté de l'adjectif *höchst* est discutable, mais qu'elle devient plus plausible si on considère l'adjectif latin *summum*, qui peut signifier à la fois « le plus grand » et « complet » (comme en atteste l'existence des dérivés français « sommet » et « somme »). Dans les deux cas, l'adjectif permet de représenter quelque chose comme ultime. Mais, dans le premier cas, la chose qualifiée

Kant, il « indique une condition qui est elle-même inconditionnée, c'est-à-dire qui n'est subordonnée à aucune autre (*originarium*) » tandis que, dans le second cas, il indique « le tout qui n'est point partie d'un tout plus grand de la même espèce (*perfectissimum*) »¹⁷⁷. Le concept de bien suprême représente ainsi la condition elle-même inconditionnée de tout ce qui peut constituer un bien. En d'autres termes, c'est le concept d'un bien qui n'a besoin d'aucun autre bien pour être bon, mais dont tout autre bien a besoin pour être bon. Tandis que le concept de bien accompli représente le bien comme ensemble complet, le bien qui n'entre dans la composition d'aucun bien plus grand, mais dans la composition duquel entre chacun des autres biens. A cette distinction conceptuelle, Kant ajoute une distinction ontologique. Les noms de « bien suprême » et de « bien complet » ne désignent pas une même chose sous des aspects différents. Le bien suprême et le bien accompli sont deux *choses* différentes, la vertu, d'une part, et le souverain bien, d'autre part : si la vertu est la condition de tous les autres biens, il faut en effet qu'elle ne soit pas tous les biens, mais seulement un bien parmi les autres.

On voit que les objets de la raison pure pratique sont des biens, non dans un sens particulier du terme, mais dans son sens général. Les objets de la raison pure pratique sont des objets que la loi morale nous détermine à prendre pour objets. Mais la loi morale ne nous détermine qu'indirectement à adopter de tels objets. Beck a raison de souligner que la loi ordonne avant tout d'agir en vue de la vertu. Seulement, en même temps qu'elle nous détermine à prendre la vertu pour objet, elle nous détermine à prendre quelque chose d'autre pour objet, puisque c'est en agissant en vue d'une certaine matière (celle d'une bonne maxime) que nous pouvons agir en vue de la vertu comme forme du vouloir ou de la maxime. La nécessité de la vertu, à la différence de celle des autres objets de la raison pure pratique, n'est pas celle d'un objet à *réaliser*, mais celle d'un objet à *incarner* : elle est la forme dans laquelle la maxime ou la volition doit s'incarner. Ainsi, la loi ne nous détermine à nous représenter comme nécessaires que des objets dont la nécessité suppose la vertu comme leur condition. Par exemple, je ne peux me représenter comme à réaliser le bonheur moral que si je me représente *aussi* la

par cette épithète est représentée comme le terme ultime d'une série ordonnée tandis que, dans le second cas, la chose est représentée comme le terme ultime d'un processus d'agrégation (voir Engstrom (1992), p. 749-750 n.

¹⁷⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 742

vertu comme nécessaire car le bonheur moral, celui qui échoit à l'homme qui s'est rendu vertueux, ne peut être réalisé que par la conduite qui prend pour fin la bonne forme du vouloir (la vertu au sens formel). Les objets de la raison pure pratique sont tous de cette espèce : ce sont des objets que la raison ne peut faire siens que si elle a déjà fait siens le souverain bien comme objet à réaliser (condition matérielle suprême de tous les objets de la raison pure pratique) et la vertu comme objet à incarner (condition formelle suprême de tous les objets de la raison pure pratique). C'est le sens de la formule présentant la vertu comme « la *condition suprême de tout bien* ». Elle signifie que le bien est ce dont la nécessité suppose la nécessité de la vertu. Le concept d'objet de la raison pure pratique et celui de bien coïncident.

Dès lors apparaît l'importance de la question de l'essence du bien en morale. Si la morale doit déterminer le concept du souverain bien en étendant jusqu'à l'universalité le concept d'un objet de la raison pure pratique, elle doit d'abord déterminer ce dernier concept, c'est-à-dire celui du bien. Remarquons que ce concept est celui des fins *matérielles* de la raison pure pratique, celles qu'elle doit *réaliser* ou *produire* dans le monde. Il ne s'agit pas de fins formelles à *incarner* (comme la vertu formelle). Il ne s'agit pas non plus de fins à *respecter*. Nous verrons plus loin comment l'humanité d'une personne, par exemple, est une fin qui exige le respect (*Achtung*), non au sens d'une chose dont on doit reconnaître la valeur, mais au sens d'une chose dont on ne peut pas diminuer la valeur par des actions irrespectueuses. C'est aussi ce sens du mot « fin » qu'on trouve dans les formules où Kant définit la moralité par le concept d'une volonté qui aurait la loi morale pour seule fin : « si la détermination de la volonté (...) ne se produit pas *pour la loi*, l'action aura bien alors un caractère *légal*, mais non un caractère *moral* »¹⁷⁸. Agir en vue de la loi, c'est s'y sou-mettre et la considérer comme supérieure en valeur. *A contrario*, la transgresser, c'est agir à son encontre et en diminuer la valeur en se considérant comme au-dessus des lois morales. Dans la détermination du concept du bien, nous devons plutôt chercher à placer dans ce concept un genre de *choses*, au sens d'objets pouvant être réels. Toute la difficulté de cet effort de conceptualisation consiste à essayer de se représenter l'idée d'un objet matériel de la volonté pure sans ruiner la pureté de cette volonté,

¹⁷⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 695

c'est-à-dire sans faire des objets de cette volonté son principe déterminant. Comme l'écrit J. Silber, « pour que le bien puisse avoir un sens comme concept éthique, il doit être lié à l'agent moral par l'obligation qu'a cet agent de réaliser le bien en vertu du principe pratique de la volonté » mais, semble-t-il, « le bien comme concept matériel ne peut pas être lié à la volonté de cette manière »¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Silber (1960 [1]), p. 86-87

2. La Révolution copernicienne en morale

La morale doit élaborer le concept du bien. Mais, avant d'entreprendre cette tâche, la philosophie pratique doit se poser la question du procédé qu'elle empruntera dans cette entreprise. Kant écrit, au sujet d'une remarque sur ce « qui détermine et rend possible le concept du Bien », que « cette remarque, qui ne concerne que la méthode à suivre dans les recherches morales les plus hautes, a de l'importance »¹⁸⁰. Or, en traitant la question de l'essence du bien, le kantisme reprend bien sûr un problème qui a déjà été traité par les Anciens, eux qui ont donné « pour but unique à leurs recherches morales la détermination du concept du souverain bien »¹⁸¹. Peut-être ces philosophes ont-ils quelque chose à nous enseigner sur la méthode qu'il convient de suivre ici. Se pourrait-il qu'il faille emprunter, dans la constitution d'une doctrine du bien, le même chemin que celui foulé par les Grecs, eux « que l'on doit (...) admirer pour avoir tenté, à une époque si ancienne déjà, toutes les voies imaginables pour des conquêtes philosophiques »¹⁸² ? Cette multiplicité des voies qu'ils ont essayées peut au contraire nous apparaître suspecte. Une étude suit-elle ou non le chemin sûr d'une science, c'est ce dont on peut en effet juger d'après le résultat auquel elle aboutit. « Si », pour atteindre son but, « elle est souvent forcée de revenir sur ses pas et de prendre une autre voie », « alors on peut toujours être convaincu qu'une telle étude est encore loin d'être entrée dans le chemin sûr d'une science, et qu'elle n'est qu'un simple tâtonnement »¹⁸³, c'est-à-dire une recherche qui n'a pas trouvé sa bonne méthode.

Derrière la diversité des voies empruntées par la philosophie antique, on peut néanmoins déceler une unité : « dans les recherches morales les plus hautes, (...) les philosophes », nous dit Kant au sujet des Anciens, « cherchaient un objet de la volonté [le bien], pour en faire la matière et le fondement d'une loi »¹⁸⁴, la loi morale. Malgré l'admiration qu'il voue à ses aînés, Kant critique la méthode antique en affirmant qu'elle admet comme déjà jugée une question dont on doit pourtant décider avant toute chose, c'est-à-dire la question de savoir si la

¹⁸⁰ Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 685

¹⁸¹ *Critique de la raison pratique*, p. 686

¹⁸² *Critique de la raison pratique*, p. 744

¹⁸³ *Critique de la raison pure*, p. 734

¹⁸⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 685

volonté n'a que des principes déterminants empiriques ou si elle en a aussi d'autres qui soient purement *a priori*. En effet, si on commence par déterminer le concept du bien antérieurement à et indépendamment de toute règle pratique *a priori*, quel critère pourra-t-on utiliser pour savoir que le bien, ce qui est bon, est bon ? On ne pourra pas se servir du critère par lequel on doit juger si telle chose est ou non un objet de la raison pure pratique, puisque ce critère suppose la détermination du concept d'une loi pratique. On ne pourra donc pas dire : telle chose est ce qui est bon parce qu'il est permis, au titre de telle règle pratique *a priori*, de vouloir l'action qui aurait pour but l'existence de cet objet. On ne pourra que placer le critère d'un objet bon dans l'accord de cet objet avec notre faculté de ressentir du plaisir et le critère d'un objet mauvais dans son accord avec la faculté de ressentir de la peine : « la pierre de touche du Bien et du Mal », écrit Kant, « ne pourrait être placée ailleurs que dans l'accord avec notre sentiment de plaisir ou de peine [*Gefühl der Lust oder Unlust*] »¹⁸⁵. Or, seule l'expérience peut nous enseigner si telle chose est conforme au sentiment du plaisir ou de peine comme réceptivité du sens interne : il ne nous est pas « permis de déterminer par des concepts *a priori* le rapport d'une connaissance » ou d'un objet « au sentiment du plaisir ou de la peine »¹⁸⁶. On ne pourrait donc fonder les règles pratiques que sur le sentiment pathologique du plaisir comme leur condition. Partant, il n'y aurait pas de lois pratiques *a priori*, c'est-à-dire des lois universelles et nécessaires : une règle fondée sur un sentiment ne peut être ni universelle, puisqu'un sentiment est particulier au sujet qui l'éprouve, ni nécessaire, puisque le même sujet qui éprouve aujourd'hui ce sentiment peut demain ne plus l'éprouver. Ainsi, les morales antiques qui suivent ce procédé ne présentent-elles aucune loi *a priori* de la volonté, mais seulement des règles fondées sur des conditions empiriques. Faisant de l'accord avec le sentiment de peine ou de plaisir le critère du jugement sur le bien et le mal, elle font de tel objet qui procure ou promet du plaisir le principe déterminant empirique de la volonté : par exemple, les morales eudémonistes font du bonheur, comme objet du plaisir que l'on prend devant son

¹⁸⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 684

¹⁸⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 696-697. Selon le chapitre sur les « mobiles de la raison pure pratique », dont cette citation est extraite, nous pouvons voir *a priori* que la loi morale produit en nous un sentiment de douleur par son opposition aux penchants subjectifs qui lui sont contraires. Dans ce chapitre, Kant se contente de présenter la douleur produite par la loi morale comme une exception à la règle qu'il vient d'énoncer sans expliquer comment cette règle pourrait être formulée de façon à admettre des exceptions.

existence en général, le motif unique de la volonté. Les morales antiques diffèrent dans la manière dont elles déterminent la nature de cet objet, puisqu'elles ne sont pas toutes eudémonistes, mais elles le déterminent toujours comme en accord avec le sentiment du plaisir. Elles énoncent alors des principes pratiques qui ne sont que des maximes, c'est-à-dire des principes pratiques subjectifs, dont la validité suppose le désir d'un objet de plaisir : « Les maximes pratiques qui découleraient (...) de ce concept de bien », écrit Kant, « ne contiendraient jamais, comme objet de la volonté, quelque chose de bon par soi-même, mais seulement toujours quelque chose de bon *pour autre chose* »¹⁸⁷. La fonction de la raison est réduite ici à son usage instrumental consistant à « déterminer, d'une part, ce plaisir ou cette peine dans leur totale connexion avec l'ensemble de toutes les sensations de mon existence, et, d'autre part, les moyens de m'en procurer l'objet »¹⁸⁸, comme si la nature ne nous avait donné cette faculté que pour nous permettre de nous rendre l'existence aussi plaisante que possible.

On objectera peut-être que, si on fait du concept du bien un concept rationnel, et non empirique, on peut le déterminer antérieurement au concept de la loi morale sans risquer de faire du bien un principe déterminant empirique. On peut en effet distinguer avec Kant, parmi les doctrines morales déterminant le concept du bien avant toute chose, celles qui définissent le bien au moyen d'un concept empirique, comme celui de bonheur, et celles qui définissent le bien au moyen du concept rationnel de perfection, conçue comme « l'aptitude d'une chose à convenir ou à suffire pour toutes sortes de fins »¹⁸⁹. Nous avons vu comment le rationalisme dogmatique de C. Wolff et de A. Baumgarten définissait le bien comme la perfection interne, c'est à dire comme la perfection de l'homme, la possession intégrale par l'homme des forces, facultés et habiletés qui permettent la réalisation de toutes les fins qu'il choisit librement de poursuivre. Mais on peut, avec Crusius et d'autres moralistes théologiens, concevoir la perfection sous son aspect extérieur comme « la perfection suprême dans la substance, c'est-à-dire Dieu », laquelle perfection est « la propriété qu'a cet être de suffire à toutes les fins en général »¹⁹⁰. C'est alors l'accord avec la volonté de Dieu qui est conçu

¹⁸⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 679

¹⁸⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 684

¹⁸⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 657

¹⁹⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 657

comme le bien. Cependant, si on commençait par définir le bien dans les termes de la perfection, qu'elle soit interne ou externe, on ferait quand même de ce concept rationnel un principe déterminant empirique de la volonté, puisqu'il ne pourrait déterminer la volonté que par l'accord de son objet avec le sentiment de plaisir et donc par la sensibilité. Nous avons dit du concept de la perfection (interne) de l'homme qu'il déterminait la volonté par l'anticipation du plaisir que cette perfection promet (le plaisir lié aux avantages de la vie). Il en va de même de la perfection externe. Comment en effet justifier une définition du bien dans les termes de l'accord avec la volonté divine sans faire référence à la loi morale ? On ne peut que présenter la perfection comme promettant du plaisir en tant que moyen d'atteindre quelque chose d'agréable. On fait alors référence aux joies que l'obéissance à Dieu promet : « les talents et leur perfectionnement, (...) ou la volonté de Dieu », confirme Kant, « si l'accord avec elle est pris pour *objet* de la volonté sans qu'aucun principe ne précède qui soit indépendant de cette idée, ne peuvent devenir des causes déterminantes de cette volonté que le *bonheur* que nous en attendons »¹⁹¹. Ainsi, dans le christianisme, on fait référence au bonheur paradisiaque dont jouit l'homme qui a vécu selon les commandements divins, même s'il ne peut en jouir dans cette vie. On le voit, un concept rationnel peut être un principe déterminant empirique. Lorsqu'il s'agit de savoir si la représentation d'un objet est un motif d'ordre inférieur (empirique) ou supérieur (rationnel), l'origine, rationnelle ou sensible, de cette représentation importe peu puisque, « si une représentation (...) ne peut déterminer l' 'arbitre' qu'en supposant dans le sujet un sentiment de plaisir, il dépend entièrement de la nature du sens interne qu'elle soit un principe déterminant de l' 'arbitre' »¹⁹². Le plaisir intellectuel qu'on prend à se représenter l'existence d'un bien conçu à l'aide d'un concept rationnel peut bien être plus raffiné que le plaisir sensible qu'on prend à se représenter l'existence d'un bien conçu dans un concept empirique. Ces deux plaisirs sont de même nature s'ils dépendent de la nature du sens interne, c'est-à-dire s'ils ne sont pas produits par la raison pure (comme le respect). Et leur anticipation ne peut déterminer la volonté que si le sujet qui en est le siège peut prendre un plaisir pathologique à se représenter l'existence de l'objet de plaisir : ce qui suffit à faire du concept de cet objet un principe déterminant empirique. De

¹⁹¹ *Critique de la raison pratique*, p. 657

¹⁹² *Critique de la raison pratique*, p. 632

ce point de vue, « *Epicure* » est « *conséquent* » lorsqu'il ne retient « dans la vertu, comme [principe de] détermination de la volonté, que le simple plaisir qu'elle promet [le contentement moral] », et qu'il considère « ce plaisir comme étant tout à fait de même nature que les plaisirs des sens les plus grossiers »¹⁹³. Ainsi, la méthode des Anciens conduit à admettre comme déjà jugée la question de savoir s'il existe aussi une faculté de désirer, déterminée par des lois pratiques *a priori*.

Selon Kant, la définition du bien antérieurement à l'établissement de la loi suprême est à l'origine de toutes les fausses doctrines morales. Qu'elle définisse le bien dans les termes du bonheur ou de la perfection, si une doctrine morale fonde son principe suprême sur un objet de volition possible, elle s'interdit de concevoir ce principe comme une loi *a priori* et se condamne à l'erreur puisque, comme l'a montré l'« *Analytique de la raison pure pratique* », le principe suprême de la moralité n'est possible comme principe objectif ayant la même valeur pour tous les êtres raisonnables que s'il est *a priori*. La philosophie pratique doit donc changer radicalement de méthode. Pour ce faire, elle doit changer radicalement sa façon de penser le rapport qui unit le concept du Bien et celui de la loi morale, puisque l'origine de toutes les erreurs commises en morale réside dans l'idée selon laquelle le concept du bien est premier par rapport à celui de la loi morale. De même que la première Critique a dû, pour faire entrer la métaphysique « dans le chemin sûr d'une science », effectuer un « changement de méthode dans la façon de penser »¹⁹⁴ le rapport qui unit les objets des connaissances aux concepts, la critique de la raison pratique, pour faire entrer la morale dans le chemin de la vérité, doit donc opérer sa propre Révolution copernicienne. Or, L. Beck parle justement d'une Révolution copernicienne opérée par la seconde Critique. Seulement, il en parle comme de la « découverte » de ce que « la loi morale n'est pas une simple limitation de la liberté, mais est elle-même un produit de la liberté »¹⁹⁵. J. Silber critique cette description en disant qu'elle ne présente pas l'« analogue » du changement décrit dans la première Critique¹⁹⁶. A vrai dire, la découverte soulignée par Beck n'est même

¹⁹³ *Critique de la raison pratique*, p. 634

¹⁹⁴ *Critique de la raison pure*, p. 740-741

¹⁹⁵ Beck (1960), p. 179

¹⁹⁶ Cf. Silber (1963), p. 182. Pour J. Silber, la révolution copernicienne de la seconde Critique réside dans la découverte selon laquelle « l'objet moral, le bien, doit se conformer aux conditions de la volition morale, de même que l'objet théorique doit se conformer aux conditions de la

pas révolutionnaire à proprement parler, puisqu'elle n'inverse pas l'ordre des termes qu'unit une même relation, mais se contente d'ajouter à une relation de limitation une relation de causalité. De plus, les termes du « renversement » opérés ici ne désignent pas le concept du bien et celui de la loi morale, mais celui de la liberté et celui de la loi morale. La morale a donc besoin d'une autre révolution que celle décrite par Beck.

Pour penser le véritable renversement accompli par la seconde Critique, il faut se souvenir de la distinction que Kant établit entre deux concepts de ce qu'est une fin. Dans le concept de motif matériel, disions-nous, il s'agit d'une représentation d'un objet comme à réaliser qui précède la détermination du vouloir et fonde la maxime qui détermine ce vouloir. Dans un second sens du terme de fin, il s'agit d'une représentation d'un objet comme à réaliser qui succède à la détermination de la volonté comme sa conséquence. Or, un objet de la raison pure pratique, c'est-à-dire un bien, ne peut faire l'objet que d'une représentation finale conçue dans le second sens du terme de fin. C'est dire que tout concept dans lequel un objet de la raison pure pratique est représenté est produit et déterminé par la loi morale. Le concept d'un objet de la raison pure pratique en général, le concept du bien, est lui aussi déterminé par la loi morale. Telle est la Révolution copernicienne de la seconde Critique. Elle consiste à inverser les termes du rapport de détermination qui unit le concept du bien et celui de la loi morale : « c'est la loi morale qui détermine et rend possible le concept du Bien et non celui-ci qui détermine et rend possible la loi morale »¹⁹⁷. Tandis que les Anciens fondaient l'idée de la loi et celle du devoir sur celle du bien, Kant fonde l'idée du bien sur celle de la loi. On comprend maintenant pourquoi Kant conçoit les doctrines morales fausses comme des doctrines de l'hétéronomie : il présente en effet « l'hétéronomie de la volonté comme source de tous les principes illégitimes de la moralité »¹⁹⁸. Si l'origine de toutes les erreurs commises en morale réside dans le point de vue selon lequel c'est le concept du bien qui détermine le concept de la loi morale, les doctrines morales fausses se caractérisent bien par une représentation de la volonté morale comme *déterminée*

connaissance ». Nous sommes d'accord avec cette interprétation, mais présentons cette même découverte sous un autre aspect, parce que ce dernier aspect fait mieux voir la méthode qu'il convient de suivre en éthique.

¹⁹⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 680-681

¹⁹⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 309

par le concept de son objet : la volonté de l'agent moral n'est pas pleinement libre et autonome mais déterminée et hétéronome, même si, dans l'hétéronomie, c'est encore la volonté qui fait elle-même de son objet son principe déterminant. Kant peut alors classer les « fausses » doctrines morales selon le type du concept du bien dont elles ont fait le principe déterminant de la volonté morale. Puisque « tous les principes [de détermination de la volonté] qu'on peut admettre de ce point de vue sont ou *empiriques* ou *rationnels* »¹⁹⁹, on peut distinguer entre les morales qui conçoivent le bien au moyen d'un concept empirique et celles qui le conçoivent au moyen d'un concept rationnel. Kant renvoie dos à dos les théories qui placent le bien dans l'objet d'un sentiment physique ou moral (conçu dans un concept empirique) et celles qui le placent dans un objet dont l'accord avec le sentiment comme faculté est indirect (objet conçu dans un concept rationnel). Le bien n'est ni le bonheur en tant qu'objet d'un plaisir physique immédiat, ni la vertu en tant qu'objet d'une satisfaction morale immédiate. Ce n'est pas non plus la perfection, interne ou externe, en tant qu'elle contribue aux avantages de la vie et qu'elle procure médiatement la satisfaction liée à ces avantages. Ni Epicure, ni Hutcheson, ni Wolff, ni Crusius. La théorie du bien doit emprunter une méthode qui soit compatible avec l'autonomie de la volonté morale.

Puisque c'est la loi morale qui fonde et détermine le concept du bien, il est facile d'énoncer le principe méthodologique qu'il faut suivre dans la définition du bien : « le concept du bien (Gute) et du mal (Böse) ne doit pas être déterminé antérieurement à la loi morale (à laquelle, suivant l'apparence, il devrait pourtant servir de fondement), mais seulement (comme il arrive ici) après cette loi et par cette loi »²⁰⁰. La révolution copernicienne conduit ainsi à une révolution méthodologique. De même qu'il faut, d'un point de vue théorique, inverser l'ordre des termes de la relation de fondation qui unit le bien et la loi, il faut, d'un point de vue pratique, inverser l'ordre des étapes qu'il convient de suivre en morale. La morale doit d'abord fournir la formule de la loi morale, laquelle formule constitue ce que Kant appelle « l'impératif de la moralité » et, *ensuite*, lire dans les termes de cette formule la définition du bien. Comme le rappellent les *Leçons d'éthique*, les impératifs sont exprimés par le verbe devoir, où « le *doit* fait toujours référence à la qualité du bien » de sorte que « tous les impératifs affirment que

¹⁹⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 310

²⁰⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 684

l'on *doit* faire ce qui est bon »²⁰¹. Définir le bien dans les termes de l'impératif moral, c'est donc déterminer le sens du complément du verbe « faire » dans cette formule. C'est ce que certains des rationalistes qui ont précédé Kant ont malheureusement omis de faire. Ainsi, C. Wolff et A. Baumgarten ont érigé la proposition « fais le bien et abstiens-toi de faire le mal » en premier principe de leur morale : « *fac bonum, adeoque omitte malum* », peut-on lire au paragraphe 39 des *Initia philosophiae practicae primae* de Baumgarten. Mais, pour Kant, « cette règle ne peut d'aucune façon constituer un principe de la moralité »²⁰². Dans l'impératif de Baumgarten, le mot « *fac* » signifie « il est bon de faire », puisque le mode impératif fait « référence à la qualité du bien ». La formule dans son ensemble se ramène donc à la proposition, « il est bon de faire ce qu'il est bon de faire ». Or, « une règle tautologique », selon la définition qu'en donne Kant dans ses *Leçons*, « est celle qui fournit une réponse vide à la question qu'elle est censée résoudre »²⁰³ en ce qu'elle « ne fait que dire explicitement dans la résolution du problème ce qui était compris implicitement dans la question ». La règle « *fac bonum, adeoque omitte malum* » répond bien à la question qui se pose dans la première étape de l'enquête morale : que doit-on faire au titre de la loi morale ? Mais elle y répond dans les termes même de la question : ce qu'on doit faire au titre de la loi morale. Au paragraphe 46 des *Initia*, Baumgarten propose un autre principe moral sous la forme de l'impératif stoïcien : « vis en conformité avec la nature ». Mais, « si la proposition voulait dire : 'vis conformément aux lois que la nature te donne à travers ta raison', elle serait encore tautologique »²⁰⁴. Elle signifierait en effet qu'il faut agir d'après une législation rationnelle indéterminée, alors que la question posée nous invite précisément à déterminer la législation qui est propre à la raison pratique.

Si les représentants du rationalisme pré-critique n'ont pas réussi à formuler le principe suprême de la moralité de manière à ce que soit clairement indiquées les conditions sous lesquelles ce qui est bon est bon, c'est qu'ils n'ont pas vu qu'on pouvait distinguer deux sens de l'expression « on doit », comme le souligne V. Delbos : « ou bien il signifie que l'on doit faire quelque chose comme moyen

²⁰¹ *Leçons d'éthique*, p. 103

²⁰² *Leçons d'éthique*, p. 103

²⁰³ *Leçons d'éthique*, p. 104

²⁰⁴ *Leçons d'éthique*, p. 106

si l'on veut quelque autre chose comme fin ; ou bien il signifie que l'on doit faire immédiatement et sans condition quelque chose comme fin »²⁰⁵. Nous reviendrons plus loin sur ces deux types de nécessités exprimées dans des impératifs. Nous voulons seulement faire remarquer ici que, faute d'avoir distingué les impératifs moraux des impératifs techniques, les rationalistes que critiquent Kant se sont contentés de formulations vagues de la loi morale et, par conséquent, de définitions vagues du bien. Ils ont énoncé l'impératif moral dans des formules du type : « on doit faire ce qui est moralement bon ». Et ils ont défini le bien dans les termes de « ce qui est moralement bon ». Mais la morale ne peut bien sûr pas se satisfaire de telles réponses tautologiques à ses deux questions essentielles. La méthode de la philosophie pratique exige donc une formule déterminée du principe de la moralité, une formule qui réussisse à précisément « indiquer le bien qui correspond à l'action morale » en précisant la forme ou le but de l'action moralement bonne²⁰⁶. De ce point de vue, la formule que propose Baumgarten au paragraphe 40 des *Initia*, « *quaere perfectionem, quantum potes* » (recherche la perfection autant que tu le peux) est meilleure que les principes moraux tautologiques. Car cet impératif a le mérite de préciser le but de l'action morale en le décrivant sous les traits de la perfection des facultés. Ce n'est donc pas un caractère prétendument vide de ce principe qui conduit Kant à le rejeter, car il n'est pas tautologique. Seulement, Kant ne conçoit pas le but de l'action morale sous l'idée de perfection. « La perfection », écrit-il, « est distincte de la bonté morale » car « la bonté est la propriété de bien se servir de toutes ces perfections »²⁰⁷. La perfection n'est pas le bien suprême que définit la loi morale, car elle n'est bonne que sous la condition d'une fin plus ultime, la capacité à bien se servir de ses talents parfaits.

On peut dès lors « expliquer le paradoxe de la méthode [suivie] dans une critique de la raison pratique »²⁰⁸. Dans l'ouvrage du même nom, Kant détermine *d'abord*, de manière non tautologique, les « Principes de la raison pure pratique » dans le « Chapitre premier » de « L'Analytique de la raison pure pratique ». Et ce n'est qu'*ensuite* qu'il détermine les concepts du bien et du mal en même temps

²⁰⁵ Delbos (1905), p. 98-99

²⁰⁶ *Leçons d'éthique*, p. 104

²⁰⁷ *Leçons d'éthique*, p. 105

²⁰⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 684

qu'il détermine, dans le « Chapitre II », le « Concept d'un objet de la raison pure pratique ». De ce point de vue, on peut peut-être considérer la *Critique de la raison pratique* comme ni plus ni moins qu'une théorie du bien, puisque la méthode qu'elle suit est précisément celle de la détermination du concept du bien. C'est la position que défend J. Silber lorsqu'il souligne « le caractère central de la doctrine du bien dans la seconde Critique »²⁰⁹. Nous avons déjà vu quel rôle jouaient les deux premiers chapitres de l'« Analytique » dans la définition du bien. Selon Silber, Kant poursuit son analyse du bien dans la « Typique de la faculté de juger pure pratique », en essayant d'y montrer que les concepts du bien et du mal peuvent déterminer des objets sensibles concrets pour la volonté. Dans le chapitre III du Livre premier, « Des mobiles de la raison pure pratique », Kant essaierait de prouver que le bien, en tant qu'objet de la volonté, ne détermine pas la volonté par sa matière mais par sa forme. La « Dialectique de la raison pure pratique », en exposant le concept de souverain bien, fournirait la synthèse des deux espèces de biens que la détermination du concept de bien a distinguées. Enfin, dans la « Méthodologie de la raison pure pratique », les mobiles de la raison pure pratique seraient envisagés du point de vue de leur efficacité dans la production de bonnes actions.

Cette interprétation diffère quelque peu de la nôtre. Elle a le mérite de conférer une unité naturelle à la *Critique de la raison pratique*, tandis que le plan du livre apparaît à certains interprètes comme artificiellement copié sur le modèle de la première Critique. Il n'est pas douteux que l'auteur de cet ouvrage a voulu élaborer un système cohérent et « suivre la marche systématique d'une science à constituer »²¹⁰ : Kant conçoit bien sûr l'unité comme le caractère de toute doctrine scientifique digne de ce nom, et une grande partie de la préface à la seconde Critique vise à affirmer l'unité de celle-ci contre les divers reproches d'inconséquence qui lui ont été adressés. Mais J. Silber semble subordonner la détermination du concept de souverain bien à celle du concept du bien, tandis que nous subordonnons celle-ci à celle-là. Pour Silber, la Dialectique vise à ranger les deux espèces du bien distinguées par l'Analytique sous un même genre, pour éviter le dualisme auquel cette distinction pourrait conduire : « cette dualité du bien », commente Silber, « confrontait Kant à un très grave problème, celui de

²⁰⁹ Silber (1963), p. 183

²¹⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 613

l'unification des deux éléments concernés »²¹¹. Autrement dit, la doctrine du souverain bien aurait pour fonction l'élaboration d'un concept du bien suffisamment général pour que son extension puisse englober les genres subalternes de biens. Pour nous, l'élaboration du concept du bien est plutôt un moment de l'élaboration du concept du souverain bien en tant que concept de la totalité des biens, et non en tant que concept de l'union des genres de biens. Comme l'exprime A. Reath, « le rôle du souverain bien n'est pas de réaliser la synthèse de biens d'espèces différentes, mais de fournir le concept de nos fins morales dans leur totalité »²¹². Mais, à l'exception de la lecture que fait Silber de la *Dialectique*, nous sommes d'accord avec celle qu'il fait des autres chapitres de la *Critique de la raison pratique*. Dans notre interprétation, les chapitres qui précèdent la *Dialectique* peuvent sans mal être considérés comme des éléments d'une théorie du bien, puisque la théorie du bien, disions-nous, doit précéder celle du souverain bien. Il nous reste donc maintenant à suivre les étapes de l'analyse kantienne du bien, selon la méthode suivie dans la seconde *Critique*.

²¹¹ Silber (1963), p. 185. Nous expliquons au prochain chapitre la dualité du bien induite par la Révolution copernicienne en morale.

²¹² Reath (1988), p. 600

3. *Das Gute et das Wohl*

Nous en venons maintenant à la détermination du concept du bien dans les termes du concept d'un objet de la raison pure pratique. Dans le chapitre de la deuxième Critique intitulé « Du concept d'un objet de la raison pure pratique », cette détermination se heurte tout d'abord au caractère équivoque des termes de « bon » et de « mauvais » : « les expressions de *boni* et de *mali* recèlent, du fait de la pauvreté de la langue », déplore Kant, « une ambiguïté qui les rend susceptibles d'un double sens »²¹³. Cette ambiguïté est liée à celle du principe du bien apparent : nous ne voulons que ce que nous tenons pour bon, et n'avons de l'aversion que pour ce que nous tenons pour mauvais. Dans notre chapitre I. 2, nous avons déjà dégagé deux manières d'interpréter cette formule. On peut la traduire en disant : « nous voulons ce que nous voulons *parce que* nous nous le représentons comme bon », ou en disant : « nous nous représentons quelque chose comme bon *parce que* nous le voulons ». Tantôt c'est le concept de l'objet bon qui détermine la volition, tantôt la volition qui détermine le concept. Mais ce n'est pas à cette ambiguïté-ci que Kant fait référence lorsqu'il déplore celle des « expressions de *boni* et de *mali* ». « La proposition psychologique énoncée plus haut », écrit Kant au sujet de la formule scolastique exprimant le principe du bien apparent, « est encore pour le moins très incertaine, si on la traduit ainsi : nous ne désirons rien qu'en considération de ce qui est pour nous bon ou mauvais », tandis que « au contraire, elle est indubitablement certaine en même temps que très clairement exprimée si on l'interprète ainsi : nous ne voulons rien, suivant l'indication de la raison, que ce que nous tenons pour bon ou pour mauvais »²¹⁴. L'ambiguïté soulignée ici repose donc sur la distinction entre « ce qui est *pour nous* bon ou mauvais » et ce qui peut être jugé bon « suivant l'indication de la raison », c'est-à-dire *pour tous* : comme l'exprimaient déjà les *Leçons d'éthique*, « le concept du bien est celui d'un objet qui plaît à tous » dans un certain sens du mot, alors que dans un autre sens il est le concept d'un objet qui plaît au « contentement privé »²¹⁵. Tandis que l'ambiguïté que nous soulignons précédemment reposait sur la distinction entre deux espèces de représentations de

²¹³ *Critique de la raison pratique*, p. 679

²¹⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 680

²¹⁵ *Leçons d'éthique*, p. 103

la raison pratique, à l'intérieur d'un genre de représentations où les choses sont dans tous les cas représentées comme bonnes *pour tous*. On peut ainsi distinguer deux usages des termes de bien et de mal. Les langues latines, peu analytiques à cet égard, ne font pas voir cette différence entre ces deux concepts, puisqu'elles les désignent par un seul couple de termes, *bonum* et *malum* en latin, « bon » et « mauvais » en français. Mais « la langue allemande a le bonheur de posséder », pour désigner ces « deux concepts très distincts », « deux expressions non moins distinctes » : « pour le mot *bonum*, elle a les deux mots *Gute* et *Wohl* ; pour le mot *malum*, les deux mots *Böse* et *Übel* (ou *Weh*) »²¹⁶. Par exemple, si tel homme adopte la règle de faire tout ce qu'il est permis de faire pour entretenir sa santé, quelle que soit la contrariété occasionnée par l'action considérée, et qu'une opération chirurgicale lui apparaisse à tel moment de sa vie comme un moyen de rester en bonne santé, il peut juger cette action bonne au sens de *das Gute* puisqu'elle est quelque chose que tout homme placé dans sa situation, s'il fait preuve de rationalité dans son jugement, doit juger désirable. En revanche, « celui qui se soumet à une opération chirurgicale la ressent sans aucun doute comme un *Übel* », même si, du point de vue précédent, « il la déclare, et chacun avec lui, *gut* »²¹⁷. Car, du point de vue de la peine qu'elle doit *lui* causer, l'opération peut être jugée mauvaise *pour lui*.

Pour éviter l'ambiguïté du français, nous ferons donc référence au moyen des termes de *Wohl* et de *Übel* à l'idée de ce qui peut être jugé bon ou mauvais parce qu'il apparaît au sujet qui juge comme bon pour lui et, au moyen des termes de *Gute* et de *Böse*, à l'idée de ce qui peut être jugé bon ou mauvais universellement. Remarquons néanmoins que Kant n'emploie pas toujours les termes de *Gute* et de *Wohl* dans le sens assigné ici. En particulier, il emploie parfois le terme de *das Gute* pour désigner le genre suprême du « bien », celui dans lequel ce qui est bon pour nous et ce qui est bon pour tous sont des genres inférieurs. Dans la préface de la seconde Critique, Kant justifie l'introduction de termes nouveaux là où le langage usuel ne propose pas d'expressions propres aux concepts concernés. Malheureusement, il omet de forger un terme nouveau par lequel désigner le genre suprême du « bien » et il se condamne par là à utiliser celui que l'usage courant emploie pour le désigner, à savoir *das Gute*. Il utilise

²¹⁶ Critique de la raison pratique, p. 680.

²¹⁷ Critique de la raison pratique, p. 681-682

parfois le vocable de *Wert* (« valeur ») pour désigner la bonté que possèdent à la fois *das Gute* et *das Wohl*, mais cet utilisation de *Wert* n'est pas systématique, sans doute parce qu'elle ne serait pas conforme à la théorie kantienne de la valeur. Une des difficultés rencontrées par toute reconstitution de la théorie kantienne du vrai bien tient au fait qu'on ne peut pas entièrement se fier à la seule lettre du texte kantien, en raison de l'usage flottant qu'il fait des termes mêmes qu'il doit définir, et qu'il faut par conséquent tenter d'en cerner l'esprit.

Déterminons mieux maintenant les deux concepts repérés par l'analyse linguistique. Commençons par le concept du bien et du mal désigné par *das Wohl* et *das Übel*. C'est, avons-nous dit, l'idée de ce qui peut être jugé bon pour soi, par opposition à ce qui peut être jugé bon « suivant l'indication de la raison ». Or, comment un objet peut-il nous apprendre qu'il est bon hors de toute indication de la raison ? Il serait impossible de connaître *a priori* la valeur de cet objet puisque la connaissance *a priori* de la propriété d'un objet (en l'occurrence, la bonté) suppose une règle rationnelle en vertu de laquelle on peut, sans recours à l'expérience, attribuer la propriété à l'objet : par conséquent, « il est impossible d'apercevoir *a priori* quelle représentation sera accompagnée de *plaisir*, quelle de *peine* »²¹⁸. Un tel objet nous apprend donc qu'il est bon ou mauvais *a posteriori*, en affectant notre sensibilité et, plus précisément, en produisant en nous du plaisir (*Vergnügen*) ou de la peine (*Schmerz*). Lorsque, au moment de déguster un plat délicieux, je juge qu'il est bon, je ne me reporte pas à une règle qui m'apprendrait, avant toute expérience, qu'un tel plat est bon, mais au plaisir que je prends dans la sensation de l'état dans lequel je me trouve. Si nous tenons un objet pour *wohl* ou *übel*, conclut Kant, « ce n'est qu'autant que nous le rapportons à notre sensibilité

²¹⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 678. Kant n'est pas toujours fidèle à cette proposition. Puisque tout arbitre agit conformément à un désir (le désir le plus fort), il doit en être de même dans le cas de l'arbitre qui recherche le bien. Par conséquent, toute chose jugée bonne par la raison pure pratique doit faire l'objet d'un désir et d'un plaisir d'un certain type. Pour souligner ce point paradoxal, J. Silber a raison de renvoyer à ce passage des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « Pour qu'un être, qui est à la fois raisonnable et affecté d'une sensibilité, veuille ce que la raison seule prescrit comme devant se faire, il faut sans doute que la raison ait la faculté de lui *inspirer* un *sentiment de plaisir* ou de satisfaction, lié à l'accomplissement du devoir ; il faut qu'elle ait par conséquent une causalité par laquelle elle détermine la sensibilité conformément à ses principes » (p. 333). Kant prétend trouver une preuve empirique de cette thèse dans l'expérience que l'homme fait nécessairement, dit-il, d'un déplaisir dans toute transgression de la loi morale, déplaisir dont résulterait une aversion morale pour une telle transgression. Ainsi, ce serait toujours de *mauvais gré* que nous transgresserions la loi, et on pourrait apercevoir *a priori* la peine liée à la transgression de chaque devoir.

et au sentiment de plaisir et de peine qu'il produit », et « le bien et le mal désignés par les mots *Wohl* et *Übel* n'indiquent toujours qu'un rapport à ce qu'il peut y avoir (...) de plaisir [si c'est un *Wohl*] ou de peine [si c'est un *Übel*] dans notre état »²¹⁹. On peut maintenant déterminer la chose qui correspond à ce concept. Ce qui peut être jugé bon ou mauvais pour autant qu'il suscite un plaisir ou de la peine, c'est ce qui peut être jugé agréable ou désagréable, puisque « est AGREABLE ce qui plaît aux sens dans la sensation »²²⁰. *Das Wohl*, c'est l'agréable (*das Angenehme*) ou, dans les termes de la philosophie antique, le bien naturel (ou physique), et *das Übel*, c'est le désagréable (*das Unangenehme*) ou le mal naturel (ou physique). La douleur que le stoïcien Poseidonus éprouvait au milieu des plus vives souffrances de la goutte n'était pas un mal au sens de *das Böse* puisque, en l'éprouvant, il ne transgressait aucune règle rationnelle : une règle enjoignant de ne pas se soumettre aux douleurs qui ne dépendent pas de nous serait en effet absurde. Poseidonus avait donc raison de s'exclamer : « Douleur, tu auras beau me tourmenter autant que tu voudras, je n'avouerai jamais que tu sois un mal »²²¹. En revanche, son tourment, en tant que rapporté au sentiment de peine qu'il produisait en lui, constituait assurément « un mal physique » au sens de *das Übel*, ce dernier mot étant précisément celui qu'on trouve dans le texte kantien et que le traducteur français n'a pu traduire indistinctement que par « mal » dans l'expression de « mal physique ».

En revanche, « le bien et le mal désignés par les mots *Gute* et *Böse* indiquent toujours un rapport à la *volonté*, en tant que celle-ci est déterminée par la loi de la raison à faire de quelque chose son objet »²²². Dans ce passage, Kant souligne par des italiques l'importance du concept de loi rationnelle dans le concept de *das Gute* et *das Böse*. Mais il est à noter que l'expression de « loi [*Gesetz*] de la raison » ne renvoie pas ici à l'idée de la raison pure, contrairement à ce que peut faire penser un usage que Kant fait de *Gesetz*. De manière courante, il utilise en effet ce terme pour désigner les règles rationnelles d'un certain type, à savoir les règles pratiques objectives et *a priori*. Cependant, l'adjectif *gut* peut

²¹⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 680

²²⁰ *Critique de la faculté de juger*, p. 960

²²¹ *Critique de la raison pratique*, p. 681. Kant a sans doute trouvé cette référence au stoïcien Poseidonus chez Cicéron, dans les *Tusculanes*, au livre II, paragraphe 25 : « Vous le pouvez, reprit Poseidonus, et il ne sera pas dit qu'une douleur corporelle soit cause qu'un si grand homme ait inutilement pris la peine de se rendre chez moi ».

²²² *Critique de la raison pratique*, p. 680-681

qualifier des objets d'une volonté déterminée par des règles empiriquement conditionnées, comme dans l'exemple précédent de l'opération chirurgicale. Il faut donc ici entendre le terme de « loi » dans son sens large de « principes [*Grundsätze*] pratiques », c'est-à-dire le sens de « propositions renfermant une détermination générale de la volonté »²²³. Or, des principes pratiques peuvent être objectifs ou subjectifs : « ils sont subjectifs, ou sont des maximes, lorsque la condition [de la détermination de la volonté] est considérée par le sujet comme valable seulement pour sa volonté » ; « ils sont objectifs, ou sont des *lois* pratiques, quand cette condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire valable pour la volonté de tout être raisonnable »²²⁴. Le concept de *das Gute* et *das Böse* est donc celui de ce qui peut être jugé bon ou mauvais eu égard à un principe pratique (de la raison), quelle que soit la nature (objective ou subjective) de la règle en question, qu'elle soit une maxime ou une loi pratique. Lorsque Poseidonius nomme la douleur qu'il éprouve dans la goutte un mal physique, le critère de son jugement n'est aucune règle pratique, mais seulement la sensation désagréable que lui procure sa maladie. Mais, lorsque l'on juge, à la manière de certains chrétiens, que la douleur est utile en tant qu'elle permet à l'homme de se sauver, on fait référence à un concept rationnel de la douleur comme bonne et à la règle pratique qui fonde ce concept : c'est parce qu'il faudrait, pour jouir du salut dans l'au-delà, endurer en cette vie des souffrances qui nous délivrent du poids de nos péchés, que ces chrétiens conçoivent la souffrance comme utile et bonne en vue d'une fin supérieure. Ainsi, ce que nous signifions avec les termes de *das Gute* et de *das Böse*, c'est seulement que l'objet jugé bon ou mauvais est un objet de la faculté de désirer en tant qu'elle est déterminée par un principe pratique. Et comme la volonté se définit justement comme la faculté de désirer en tant qu'elle est déterminée par la représentation d'un principe pratique, dire de quelque chose qu'il est *gut* ou *böse*, c'est indiquer seulement que c'est un objet de la volonté, comme le souligne l'usage des italiques dans la citation donnée en début de paragraphe.

Si l'on devait déterminer la chose correspondant au concept de *das Gute* et *das Böse*, on pourrait donc encore le faire dans les termes de l'agréable et du désagréable (au sens large). Seulement, tandis que l'agréable désigné par *das Gute*

²²³ *Critique de la raison pratique*, p. 627

²²⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 628

relève d'un plaisir rationnel ou intellectuel, l'agréable au sens restreint « relève du contentement privé » puisqu'il est bon « pour nous » : « le bien [*das Gute*] doit être distingué de l'agréable », insiste Kant, « celui-ci concerne la sensibilité, celui-là l'entendement [la raison] »²²⁵. Il y a l'agréable « qui plaît aux sens dans la sensation [objective] » et l'agréable qui produit un sentiment de plaisir lorsque l'objet d'agrément est représenté, non par les sens, mais par la raison. Dans les deux cas, une représentation subjective (la sensation subjective de plaisir) est produite mais, tandis que dans le premier cas la représentation objective est une sensation objective, dans le second cas elle est un concept. Ainsi, *das Gute* et *das Böse* coïncident ici avec ce qui plaît et ce qui déplaît (à la raison) lorsqu'il est représenté à l'aide d'un concept. C'est pourquoi on est fondé à considérer comme des plaisirs (rationnels) ceux que l'on prend « dans le simple *usage de sa force*, dans la conscience de sa force d'âme pour surmonter les obstacles qui s'opposent à nos desseins, dans la culture des talents de l'esprit, etc., toutes choses qu'à bon droit nous appelons des joies et des jouissances plus raffinées »²²⁶. Car ces choses ne peuvent être représentées dans des sensations objectives : elles ne peuvent donc pas plaire aux sens dans des sensations, mais seulement lorsqu'elles sont représentées conceptuellement. Même lorsque nous sacrifions nos désirs *sous la contrainte* exercée par tel concept d'un devoir et que nous éprouvons la peine qui doit accompagner toute action accomplie *de mauvais gré*, nous éprouvons un plaisir moral devant l'accord de notre action avec le concept d'un bien représenté dans le concept du devoir concerné.

Même si la langue courante emploie les termes de bien et de mal pour désigner les concepts de *das Gute* et *das Böse* mais aussi celui de *das Wohl* et *das Weh*, elle condamne parfois comme illégitime l'emploi du terme « bon » pour désigner « ce avec quoi est immédiatement liée la sensation du *plaisir* » (l'agréable au sens restreint) et du terme « mauvais » pour désigner « ce qui suscite immédiatement la *douleur* » (le désagréable au sens restreint) : car « cela est déjà contraire à l'usage de la langue, qui distingue l'agréable du bien, et le désagréable du mal »²²⁷. Par exemple, « d'un plat au goût relevé par des épices et autres condiments, on dira sans hésiter qu'il est agréable et en même temps on

²²⁵ *Leçons d'éthique*, p. 103

²²⁶ *Critique de la raison pratique*, p.633-634

²²⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 678

conviendra qu'il n'est pas bon : parce que, s'il est vrai qu'il plaît immédiatement aux sens, il n'en reste pas moins que médiatement, c'est-à-dire du point de vue de la raison, qui considère les conséquences, il déplaît »²²⁸. De la même manière, « à celui qui a la santé, elle est immédiatement agréable », « mais, pour qu'on puisse la dire bonne, il faut en plus l'orienter par la raison en vue de certaines fins »²²⁹, c'est-à-dire la juger utile. Enfin, le bien-être, comme « accumulation la plus complète des agréments de la vie (...) tant sous le rapport de la quantité que de la durée », peut apparaître comme agréable puisqu'il est même le maximum de l'agrément : mais dire de lui qu'il est bon au sens propre du terme, l'usage et la raison s'y opposent »²³⁰. En effet, l'usage de la langue « exige que le bien et le mal soient toujours jugés par la raison, donc, par des concepts qui se puissent communiquer universellement et non par la simple sensation qui est limitée à des objets particuliers et à la capacité de les recevoir »²³¹. Il faut réserver le titre de bien à ce qui peut être jugé bon par la raison, non par l'expérience seule, et le titre d'agréable à ce qui ne peut être jugé bon (au sens naturel) « qu'autant que nous le rapportons à notre sensibilité et au sentiment de plaisir et de peine qu'il produit ». Cela ne signifie pas qu'un bien physique ne puisse jamais être jugé bon au sens du rationnellement bon, mais qu'il ne peut jamais l'être sur le seul critère de la sensation de plaisir qu'il produit. Dans l'exemple ci-dessus de la santé, si on la juge bonne par référence à certaines fins, comme lorsqu'on la considère comme un état qui nous permet de mener l'ensemble des activités qui nous rendent plus parfaits, on ne la juge pas bonne en tant qu'elle est plaît aux sens, mais en tant qu'elle est jugée par la raison conforme à ces fins.

Les interprètes de la théorie kantienne de la valeur présentent souvent l'opposition entre *das Gute* et *das Wohl* dans les termes d'une opposition entre le bien moral et le bien naturel²³². Pourtant, dans les lignes que nous commentons, le terme de *das Gute* n'a pas encore de sens moral. C'est la raison pour laquelle Kant peut choisir, pour illustrer son propos, l'exemple d'une opération chirurgicale jugée *gut*. Il ne veut bien sûr pas dire par là que l'action de se soumettre à une

²²⁸ Critique de la faculté de juger, p. 963

²²⁹ Critique de la faculté de juger, p. 963

²³⁰ Critique de la faculté de juger, p. 963-964

²³¹ Critique de la raison pratique, p. 678

²³² J. Silber écrit par exemple : « Pour éviter toute ambiguïté, Kant décide de renvoyer au bien moral par le terme '*das Gute*', et au bien naturel par le terme '*das Wohl*' ». Voir Silber (1982), p. 397.

opération a une valeur morale, mais seulement qu'elle peut être jugée bonne au sens d'utile en vue de la santé. C'est aussi au nom du sens rationnel (et non moral) de *das Gute* que Kant peut insister sur l'universalité du bien. C'est parce que le bien est ce qui est jugé bon par la raison, qu'il est ce qui est universellement bon. Car l'idée d'universalité est une idée de la raison, de sorte que seule cette faculté peut attribuer ce prédicat à la valeur d'une chose. Les prétentions à l'universalité des jugements sur le bon sont parfois abusives. Mais c'est précisément parce qu'ils prétendent toujours à l'universalité qu'ils peuvent être dénoncés comme abusifs lorsqu'ils n'expriment en fait que le contentement privé, la sensation plaisante incommunicable.

Ainsi, il faut rejeter le concept du bien et du mal désignés par *das Wohl* et *das Übel* comme un prétendant illégitime au titre de concept du bien. C'est pourquoi Kant critique les thèses de l'hédonisme. Si on définissait le bien à la façon de l'hédonisme (du grec ancien, *hédonê*, « plaisir »), c'est-à-dire dans les termes de ce dont l'existence est liée au plaisir, on définirait ce qui est immédiatement bon ou bon en soi comme ce qui procure du plaisir par soi-même, et on définirait ce qui est médiatement bon comme ce qui permet d'obtenir du plaisir. Le bien immédiat serait l'agréable et le bien médiateur ce qui est un moyen de parvenir à l'agréable. Et, comme c'est à l'expérience seule qu'il appartiendrait de décider ce qui est immédiatement bon ou mauvais, le concept du bien immédiat serait identique à celui de ce qui peut être jugé bon par l'expérience seule. Mais on se heurterait bientôt à l'usage de la langue et à la thèse que nous avons défendue, selon laquelle ne peut être nommé bon que ce qui peut être jugé tel par la raison, et non par l'expérience seule. On conclurait donc que ce qui est immédiatement « bon » (l'agréable) n'est pas bon à proprement parler. De sorte qu'il faudrait quand même distinguer le bien de l'agréable et qu'« il n'y aurait nulle part quoi que ce soit d'immédiatement bon »²³³. En revanche, le bien médiateur, ce qui est un moyen de parvenir à l'agréable, est toujours jugé par la raison « car le jugement qui porte sur la relation des moyens aux fins appartient assurément à la raison »²³⁴. Ainsi, « le philosophe qui se croirait contraint de donner pour fondement à son jugement pratique un sentiment de plaisir nommerait alors *bon* ce qui est un moyen pour parvenir à l'agréable, et *mal* ce qui est *cause* de

²³³ *Critique de la raison pratique*, p. 679

²³⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 679

désagrément et de douleur »²³⁵. Ce philosophe suivrait le même parcours intellectuel que le Calliclès qui, dans le *Gorgias*, affirme d'abord que le bien est identique à l'agréable puis, devant les arguments de Socrate, reconnaît que « les plaisirs bons sont des plaisirs utiles, tandis que les mauvais sont nocifs »²³⁶. Il conclurait ainsi que le concept du bien est identique à celui de ce qui est *utile* (*nützlich*) en vue de quelque chose d'agréable et le concept de mauvais identique à celui de nuisible.

A partir de cette analyse de la conception du bien à laquelle doit conduire le présupposé de l'hédonisme, Kant peut critiquer cette morale du point de vue du style de vie qu'elle prescrit. La vie de l'hédoniste, dénonce Kant, ne peut pas être jugée intrinsèquement bonne : « il est une chose dont la raison ne se laissera jamais persuader, c'est que puisse avoir une valeur en soi l'existence d'un homme qui ne vit que pour jouir », car « ce n'est que par ce qu'il fait sans tenir compte de la jouissance, en pleine liberté (...), que l'homme donne une valeur absolue à son existence comme existence d'une personne »²³⁷. Dans la conception où le bien se réduit à l'utile, « il n'y a nulle part quoi que ce soit d'immédiatement bon », disions-nous pour citer Kant. La vie d'un homme ne peut donc jamais avoir la valeur absolue propre à ce qui est immédiatement bon. Mais, selon Kant, pour avoir une valeur morale, une vie doit précisément être *intrinsèquement* bonne. Elle doit, sous son aspect pratique, c'est-à-dire sous l'aspect de la somme des actions qui caractérisent cette vie, présenter une conduite accomplie « sans tenir compte de la jouissance ». Pour avoir la valeur qu'exige la loi morale, la conduite doit reposer sur une maxime fondamentale adoptée sans tenir compte du plaisir que cette vie peut procurer. Mais Kant semble aller plus loin dans sa critique de l'hédoniste. Non seulement la vie de jouissances n'a pas de valeur morale au sens kantien de la valeur absolue, mais elle peut apparaître moralement mauvaise dans la mesure où elle transgresse l'exigence morale du respect (de la dignité de l'humanité en nous. Dans la mesure où l'hédoniste ne se sert « de la raison » que « pour prendre toujours en considération son bien et son mal [*Wohl und Weh*] », au sens de ce qui est agréable et désagréable pour lui, « le fait qu'il possède une

²³⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 679

²³⁶ Platon, *Gorgias*, 499 c-d

²³⁷ *Critique de la faculté de juger*, p. 964

raison ne l'élève en rien, quant à sa valeur, au-dessus de l'animalité »²³⁸. Car il ne se sert de ses forces que pour satisfaire des besoins déterminés par la nature de son sentiment de plaisir ou de peine comme partie du sens interne, comme le ferait un simple animal. Lorsque Kant rejette la vie du libertin comme mauvaise, il ne veut donc pas dire par là qu'elle est nuisible au bonheur d'autrui, comme on en fait souvent le reproche au « jouisseur » dans la représentation courante de celui-ci comme égoïste et malfaisant. Si le jouisseur prend plaisir par sympathie ou philanthropie à tout plaisir éprouvé par autrui, ses actions se montrent au contraire utiles au bien-être d'autrui, tout en respectant l'impératif hédoniste d'un Chamfort ramenant toute la morale à la formule « jouis et fais jouir ». Mais il ne respecte pas sa propre humanité, c'est-à-dire sa liberté, en ne faisant usage de celle-ci que pour satisfaire les besoins de sa nature sensible, comme si la valeur de ce pouvoir ne dépassait pas celle d'une volonté hétéronome. La critique kantienne du jouisseur rejoint donc celle qu'on adresse traditionnellement au « pourceau » bâfreur et oisif.

Au terme de cette analyse préliminaire du concept du bien et du mal, Kant est donc conduit à le déterminer dans les termes de *das Gute* et *das Böse*. Lorsqu'il traduit le principe du bien apparent dans les mots de son propre vocabulaire, il le formule ainsi : « les seuls objets d'une raison pratique sont donc le bien [*das Gute*] et le mal [*das Böse*] », « car par le premier on entend un objet nécessaire de la faculté de désirer, par le second un objet nécessaire de la faculté d'aversion »²³⁹. Dans les *Leçons d'éthique*, Kant définit *das Gute* de manière similaire comme « ce qui doit [*muss*] être dans le jugement de tout homme raisonnable un objet de la faculté de désirer », et *das Böse* comme ce qui « doit [*muss*] être, aux yeux de chacun, un objet d'aversion »²⁴⁰. Ces formules ne signifient pas que nul ne soit méchant volontairement. Kant affirme au contraire, contre Platon, que les hommes peuvent faire le mal intentionnellement. Mais ils ne peuvent pas le faire sans juger leur action bonne au sens de *das Gute*, « ce qui est jugé bon par la raison » : le mafieux mène en général le type de vie qui le caractérise parce qu'il considère que le crime *paie*, c'est-à-dire parce que sa raison juge sa conduite *utile* et médiatement bonne en vue de la richesse. Nous pouvons

²³⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 682-683

²³⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 678

²⁴⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 681

vouloir le mal moral, mais nous ne pouvons le vouloir que sous l'idée de l'utile, sous l'idée du bien médiat. La formulation kantienne du principe du bien apparent ne signifie pas non plus que nous ne désirions rien sous l'idée de l'agréable. Au contraire, nous agissons le plus souvent, reconnaît Kant, en vue d'un objet jugé bon au sens de *das Wohl* : « la considération de notre *Wohl* et de notre *Weh* joue sans aucun doute un *très grand rôle* dans le jugement de notre raison pratique »²⁴¹. Mais là où nous désirons quelque chose en tant que nous le jugeons *wohl*, ce n'est pas notre volonté qui désire cette chose. La faculté qui désire l'agréable n'est pas la faculté de désirer « en tant que celle-ci est déterminée par la loi de la raison », pour reprendre la définition de la volonté que nous citions plus tôt. C'est la faculté de désirer en tant qu'elle est déterminée par la sensibilité. En résumé, la formule signifie : nous ne désirons rien, au sens de *vouloir* quelque chose en vertu d'un principe pratique de la raison, que sous l'idée du bien, au sens de ce qui est jugé bon (moralement ou non) par la raison. Le bien est donc effectivement ce qui doit être désiré de droit (le désirable), tandis que l'agréable est ce qui est désiré de fait (le désiré).

²⁴¹ *Critique de la raison pratique*, p. 682

4. L'hétérogénéité du bien rationnel

Nous avons précédemment conclu avec A. Wood que le concept du bien était chez Kant identique à celui d'un objet de la raison *pure* pratique²⁴². Comment pouvons-nous *aussi* conclure que le concept du bien est chez Kant identique au concept d'un objet de la raison simplement pratique, comme lorsqu'il formule le principe du bien apparent ? La détermination du concept du bien dans les termes du bien rationnel en général ne correspond qu'à une analyse *préliminaire* (du latin *limen*, « seuil ») de ce concept, qui reste en deçà du chemin qu'il convient d'emprunter dans cette définition. Le seuil de ce chemin n'a pas encore été franchi parce que la méthode (du grec *odos*, « chemin ») préconisée par la Révolution copernicienne en éthique n'a pas encore été suivie. Cette méthode consiste à déterminer le concept du bien que rend possible la loi morale, au moyen du concept de la loi morale. Or, dans la définition du bien dans les termes de *das Gute*, l'analyse kantienne s'est contentée de le définir en l'opposant à *das Wohl*, sans avoir recours au concept de la loi. Elle a déterminé le concept du bien comme celui de ce qui peut être un objet de la faculté de désirer en tant qu'elle est déterminée par *un* principe pratique de la raison *en général*, non en tant qu'elle est déterminée par *le* principe pratique suprême de la raison *pure*. Cette analyse préliminaire a donc le mérite d'écarter un prétendant (l'agréable) au titre du bien et d'indiquer l'idée (celle de ce qui peut être jugé bon par la *raison*) à l'intérieur de laquelle il faudra chercher le concept du bien que détermine la loi morale. Mais elle ne constitue pas encore la détermination kantienne du concept du bien comme celui d'un objet de la raison pure pratique.

Il convient donc maintenant de mieux examiner le concept du bien rationnel, pour y chercher l'idée que la méthode kantienne permet de déterminer. C'est à cet examen que Kant se livre dans une deuxième partie du chapitre « Du concept d'un objet de la raison pure pratique »²⁴³. Or, l'analyse critique permet bientôt de distinguer plusieurs biens rationnels. Car on peut distinguer deux sortes de règles pratiques : les règles *a priori* et les règles *a posteriori*. Dans les deux cas, la représentation au moyen de laquelle l'objet est jugé bon est un concept de

²⁴² Voir notre chapitre II. 1

²⁴³ A partir de « La considération de notre *Wohl* et de notre *Weh* joue sans aucun doute un très grand rôle dans le jugement de notre raison pratique... » (p. 682).

la raison puisque, dans les deux cas, l'objet est jugé bon au titre d'une règle rationnelle. Mais, tandis que d'un côté, le concept est déterminé par une règle qui détermine la volonté *a priori*, avant ou indépendamment du désir d'un objet, de l'autre côté, il est déterminé par un principe *a posteriori*, qui détermine la volonté après la donation d'un objet. Comme le fait remarquer L. Beck, « il y a deux rapports possibles entre le principe ou la maxime et son objet » : « soit l'objet détermine le concept [d'un bien] par l'intermédiaire du principe, soit le principe détermine le concept de l'objet [bon] »²⁴⁴. On retrouve maintenant l'ambiguïté du principe du bien apparent que nous signalions dans notre chapitre I. 2. Si nous tenons pour bon tel objet *parce que* nous le voulons, c'est le principe pratique qui détermine *a priori* le concept de l'objet comme d'un objet bon. Si nous voulons tel objet parce que nous le tenons pour bon, c'est l'objet qui détermine le concept d'un bien. Dans le premier cas, le concept est déterminé par un principe qui détermine la volonté catégoriquement et non hypothétiquement, puisqu'il ne suppose le désir d'aucun objet. Dans le second cas, le concept est déterminé par un principe qui détermine la volonté hypothétiquement et non catégoriquement, puisqu'il est valide sous la supposition du désir d'un objet. Or, lorsque « la nécessité (...) est catégorique, et non hypothétique », elle « repose sur la bonté absolue de l'action libre » : « c'est ce qu'on appelle la *bonitas moralis* [bonté morale] »²⁴⁵. Lorsque, en revanche, « l'*imperativus problematicus* [impératif problématique] (...) affirme qu'une chose est bonne comme moyen en vue d'une fin arbitraire » ou réelle, « il concerne la *bonitas problematica* [bonté problématique] » ou « *pragmatica* [bonté pragmatique] »²⁴⁶ (selon la nature de la fin). Lorsqu'une chose est jugée bonne, elle est jugée bonne en vue d'une fin arbitraire, réelle ou obligatoire.

On peut donc distinguer, avec les *Leçons d'éthique*, trois concepts désignés par le terme *das Gute*. Le concept de ce qui possède une valeur morale est celui du bien moral. Les deux autres concepts sont ceux du bien problématique et du bien pragmatique. On peut néanmoins réunir ces deux derniers concepts pour n'en former qu'un seul, celui de la « *bonitas problematica sive*

²⁴⁴ Beck (1960), p. 132

²⁴⁵ *Leçons d'éthique*, p. 90

²⁴⁶ *Leçons d'éthique*, pp. 89, 90

pragmatica »²⁴⁷ selon l'expression de Beck. Il y a en effet autant de concepts du bien que de types d'impératifs. Or, les impératifs problématiques peuvent être rangés sous le concept de l'impératif hypothétique. Que les impératifs problématiques soient des principes hypothétiquement pratiques, c'est-à-dire des principes énonçant que telle chose est bonne sous l'hypothèse du désir de telle fin, c'est ce que Kant exprime en les nommant des impératifs de l'habileté : ces principes ne font que rendre l'homme plus habile dans le choix de ses moyens, et non plus sage dans le choix de ses fins. Mais les impératifs pragmatiques représentent la bonté d'une chose comme moyen de parvenir à une fin *réelle*, et non possible : telle fin conditionnée par le bonheur comme fin réelle suprême. A ce titre, ils sont assertoriquement, et non problématiquement, pratiques. Le caractère réel, et non hypothétique, de la fin qui conditionne les impératifs pragmatiques les rend-il moins hypothétiques ? « L'impératif qui se rapporte au choix des moyens en vue de notre bonheur propre », insiste Kant, « n'est toujours qu'*hypothétique* »²⁴⁸, car la chose est ici encore représentée bonne comme moyen en vue d'atteindre une fin. On peut donc distinguer avec Kant deux aspects de l'impératif hypothétique : « dans le premier cas, il est un principe PROBLÉMATIQUEMENT pratique ; dans le second, un principe ASSERTORIQUEMENT pratique »²⁴⁹. De la même manière qu'on peut réunir les impératifs problématiques et pragmatiques sous le concept de l'impératif hypothétique, on peut aussi réunir les biens problématiques et pragmatiques sous le concept du bien hypothétique. Tels sont ainsi les deux concepts du bien que conduit à déterminer l'analyse kantienne : celui du bien moral et celui du bien hypothétique.

On peut exprimer cette même distinction sur le plan ontologique en disant qu'il faut distinguer au sein du genre des choses bonnes deux espèces distinctes. Dans la définition que les *Leçons d'éthique* donnent de la bonté morale, Kant fait référence aux *actions libres* pour décrire l'espèce des choses moralement bonnes. Quant aux biens problématiques ou pragmatiques, ils constituent l'espèce des choses *utiles*, puisqu'un impératif problématique ou pragmatique « affirme qu'une chose est bonne comme moyen en vue d'un fin », selon la citation précédente. On

²⁴⁷ « La bonté problématique ou pragmatique ». Cf. Beck (1960), p. 132.

²⁴⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 278

²⁴⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 277

peut donc à bon droit parler de l'« hétérogénéité » du bien chez Kant : « La théorie du bien que propose Kant manifeste clairement à la fois une conformité et une rupture par rapport aux conceptions traditionnelles », écrit J. Silber », « cette première rupture d'avec la pensée traditionnelle le conduisant à une seconde – l'affirmation de l'hétérogénéité du bien »²⁵⁰. Mais nous devons tomber en désaccord avec Silber lorsqu'il présente l'hétérogénéité du bien affirmée par Kant dans les termes d'une distinction entre *das Gute* et *das Wohl*, entendus respectivement comme le bien moral et le bien naturel. Car, pour Kant, le « bien » naturel, l'agréable, usurpe le titre d'espèce du bien. Et *das Gute* désigne d'abord le genre du bien, et non l'espèce du bien moral : l'hétérogénéité de *das Gute* signifie précisément que *das Gute* est un genre supérieur qui se divise en genre inférieurs, de sorte que ce terme doit désigner le genre supérieur et non un des genres inférieurs. Dans la citation précédente, Silber fait dériver la thèse de l'hétérogénéité du bien de la méthode consistant à définir le bien à l'aide du concept de la loi morale. Pourtant, cette méthode ne nous semble conduire qu'à exclure hors de ce genre tout ce qui ne serait pas jugé bon à l'aide d'un concept déterminé par la loi morale. Elle ne conduit pas à diviser le genre du bien, mais à le réduire à ce que nous devons, ou du moins pouvons, vouloir au titre de la loi. Ce n'est donc pas la méthode de la Révolution copernicienne qu'il faut invoquer pour justifier l'hétérogénéité du bien, mais la distinction entre deux rapports possibles entre le jugement sur le bon et la volition, comme le révèle l'ambiguïté du principe du bien apparent.

Les *Leçons d'éthique* confirment cette conclusion : « Les *motiva pragmatica* [fins pragmatiques] et les *motiva moralia* [fins morales], lorsque nous les combinons, sont-ils *homogenia* ? », y demande Kant, avant de répondre : « Pas le moins du monde »²⁵¹. Dans cette citation, l'hétérogénéité du bien est explicitement affirmée dans les termes d'une distinction entre les biens moraux et les biens pragmatiques, non entre les biens moraux et les biens naturels. C'est en raison de cette hétérogénéité des biens moraux et des biens pragmatiques que ceux-là ont une valeur incommensurable, et qu'ils ne peuvent jamais être comparés à des biens pragmatiques au moment d'évaluer la valeur d'une personne ou de choisir entre une action pragmatiquement bonne (utile en vue du bonheur

²⁵⁰ Silber (1963), p. 185

²⁵¹ *Leçons d'éthique*, p. 95

personnel) et une action moralement bonne. « Le défaut de probité chez un individu ne saurait être compensé par l'argent qu'il possède »²⁵², affirme Kant, puisque le jugement qui comparerait ce mal moral et ce bien pragmatique pour décider que l'un rachète l'autre se servirait de deux concepts complètement distincts du bien et du mal. De même, il n'est jamais « plus opportun de préférer l'avantage à la vertu », comme lorsque nous refusons d'aider un nécessiteux d'après la maxime disant « devant un malheureux, que nous devrions lui venir en aide, mais uniquement si cela ne nous occasionne aucun préjudice »²⁵³. Cette décision inopportune consiste en effet dans un jugement qui considère l'action avantageuse comme préférable à l'action vertueuse, qui compare donc deux biens tout à fait hétérogènes, l'un pragmatique et l'autre moral. Le fait que tel bien pragmatique considéré dépasse tous les autres en termes de valeur ne le rend pas plus comparable à tel bien moral ou au bien moral en général : lorsque Job s'abstient de sacrifier sa vertu pour sauver ses enfants, il comprend que la valeur de celle-là est incommensurable avec celle de ceux-ci, même si aucun bien d'ordre pragmatique ne peut à ses yeux compenser la perte de ses enfants. Sans doute, dans certaines situations, le bien moral et le bien pragmatique se confondent sur le plan ontologique : celui qui aide le nécessiteux ne favorise-t-il pas son avantage lorsqu'il entretient par là sa bonne réputation ? Mais on aurait tort d'en conclure qu'il faut confondre les deux concepts. Même lorsque la même action est à la fois prudente et vertueuse, c'est depuis deux points de vue distincts que nous la considérons, tantôt comme pragmatique, tantôt comme morale.

On peut tenter de démontrer *a contrario* comment la distinction kantienne entre deux rapports possibles entre le principe et l'objet bon qu'il représente conduit à la thèse de l'hétérogénéité du bien. Autrement dit, on peut montrer que, si on considère le concept d'un bien comme toujours déterminé par un objet, on est conduit à la thèse de l'homogénéité du bien. C'est à cette conclusion que parvenaient, par exemple, les Anciens. Nous avons vu comment ils commençaient par définir le bien pour tirer ensuite de ce concept celui de la loi morale. Or, à adopter cette démarche, on se condamne, disions-nous, à déterminer le concept du bien dans les termes de ce qui peut être jugé bon d'après son accord avec le sentiment de plaisir en tant que faculté. Tous les motifs apparaissent alors comme

²⁵² *Leçons d'éthique*, p. 95

²⁵³ *Leçons d'éthique*, p. 96

d'ordre inférieur, au sens de motifs déterminant la volonté par la représentation du plaisir qu'ils promettent. C'est le sens du corollaire du deuxième théorème dans « l'Analytique de la raison pure pratique » : « Toutes les règles pratiques *matérielles* placent le principe déterminant de la volonté dans la *faculté de désirer inférieure*, et s'il n'existait pas de lois *purement formelles* de la volonté, qui la détermine de façon suffisante, on ne pourrait pas admettre une *faculté de désirer supérieure* »²⁵⁴. Selon la méthode antique, tous les motifs sont donc d'ordre hypothétique, puisque ce sont tous des concepts d'un objet où l'objet est représenté comme bon en vue de l'obtention de tel agrément. Le concept du bien est alors un concept homogène, dans lequel aucune distinction n'est établie entre ce qui est bon au sens pragmatique et ce qui est bon au sens moral. Et la morale qui s'élabore sur le fondement de ce concept ne peut pas distinguer les biens qu'elle appelle moraux des biens pragmatiques.

De la sorte, tous les biens sont maintenant commensurables, puisqu'ils appartiennent tous à la même espèce, celle des représentations qui déterminent la volonté par le plaisir que leur objet procure médiatement. Même si les concepts d'objets bons diffèrent quant au contenu, ils sont identiques quant à l'espèce du plaisir qui les détermine (plaisir physique) et ils sont donc comparables au point de vue de la grandeur : car « le sentiment de plaisir (...), grâce auquel seul elles constituent proprement le principe déterminant de la volonté (...), est toujours de la même espèce » et « sous ce rapport [comme principe déterminant], il ne peut différer en rien de tout autre principe déterminant, si ce n'est par le degré »²⁵⁵. Lorsqu'il s'agit pour un individu de choisir entre deux choses bonnes celle qui est préférable, le critère qui doit déterminer son choix ne peut plus être alors que celui « de la *quantité* et l'*intensité* des plaisirs qu'elles lui procureront », le bien promettant le plus grand plaisir étant bien sûr celui qui doit être préféré : dans ces conditions, « le même individu peut rendre, sans l'avoir lu, un livre instructif pour lui, dont il ne disposera qu'une seule fois, pour ne pas manquer la chasse », plutôt que cultiver la perfection de ses talents en consacrant la journée à lire ce livre instructif ; « sortir au milieu d'un beau discours, afin de ne pas arriver trop tard pour le repas » plutôt que cultiver la perfection de ses talents en écoutant la suite de ce discours édifiant ; « quitter un entretien alimenté par des conversations

²⁵⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 632

²⁵⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 632-633

raisonnables, que par ailleurs il estime fort, pour s'asseoir à la table de jeu », plutôt que cultiver la perfection de sa raison en participant à la suite d'un entretien raisonnable ; « éconduire un pauvre » qui demande l'aumône « parce qu'en ce moment il a tout juste assez d'argent en poche pour payer son entrée à la comédie », plutôt que de cultiver la perfection morale de sa volonté en donnant l'aumône²⁵⁶. Dans tous ces exemples, l'individu ne peut pas préférer le bien qui contribuerait à augmenter sa perfection, parce que ce bien ne peut pas lui apparaître comme un bien d'un ordre supérieur. Un bien ne peut plus être supérieur à un autre que par son degré supérieur, non par sa nature supérieure. L'individu ne peut que préférer le bien qui, au terme d'un calcul des plaisirs et des peines, lui apparaît comme celui qui promet le plus grand plaisir, au sens extensif de la grandeur (le plaisir le plus varié), intensif (le plaisir le plus intense), ou protensif (le plaisir le plus long).

On peut souligner avec J. Silber les conséquences embarrassantes d'une conception du bien qui réduirait ce dernier à ce qui peut être jugé bon pragmatiquement. De cette réduction initiale, il découle, précise-t-il, trois « paradoxes » ou trois impossibilités, qui condamnent par avance toute tentative de bâtir une éthique au sens kantien du terme : impossibilité d'établir une distinction entre la prudence et la vertu, impossibilité de la liberté de la volonté, et impossibilité de l'expérience morale²⁵⁷. A vrai dire, Silber présente ces paradoxes comme des dérivés de la thèse de l'homogénéité du bien conçu dans les termes du bien naturel, et non ceux du bien pragmatique. Mais il fait en réalité référence au bien pragmatique toutes les fois qu'il parle du bien naturel, comme le suggère le premier paradoxe qu'il souligne, celui de l'identité entre prudence et vertu. Kant présente en effet les impératifs pragmatiques comme les règles que suit l'homme prudent, si bien qu'il conçoit les biens que la prudence nous détermine à vouloir comme identiques aux biens pragmatiques. Or, la prudence se définit comme l'habileté dans le choix des moyens en vue de son bonheur propre. L'homme prudent agit donc d'après des impératifs pragmatiques qui affirment que telle chose est bonne sous la supposition de telle fin et qui, à ce titre, peuvent être appelés des « conseils de la prudence (*Ratschläge der Klugheit*) »²⁵⁸, comme, par

²⁵⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 633

²⁵⁷ Voir Silber (1960 [1]), pp. 93-99

²⁵⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 279

exemple, l'impératif affirmant qu'on « doit travailler et économiser pendant sa jeunesse pour ne pas, devenu vieux, connaître par suite la misère »²⁵⁹. Mais, si le bien se réduit au bien pragmatique, les impératifs moraux sont eux aussi des conseils de la prudence, puisqu'ils enseignent alors ce qu'il est *pragmatiquement* bon de faire. Dans ces conditions, l'homme moral agit de la même manière que l'homme prudent. Et la vertu se réduit à la prudence. Les Anciens étaient, dans une certaine mesure, conscients des difficultés posées par leur conception du bien, puisqu'ils s'efforcèrent de résoudre un certain nombre de problèmes moraux qui en dérivait. « Comment un homme peut préférer subir l'injustice plutôt que la commettre, et être plus heureux que celui qui commet l'injustice impunément », demande Socrate, « pourquoi l'homme injuste doit être le plus malheureux des hommes tandis que l'homme juste, quels que soient ses mauvais traitements, doit être heureux »²⁶⁰ ? Si en effet la prudence comme capacité à se rendre heureux est identique à la vertu, l'homme vertueux qui subit des injustices doit être plus heureux que l'homme vicieux qui en commet impunément. Pour défendre cette idée, Platon précise qu'il ne faut pas concevoir l'intérêt et le bonheur personnels dans les termes de la santé du corps, mais dans ceux de la santé de l'âme : « le plus heureux des hommes est donc celui qui n'a aucun vice en son âme », affirme Socrate, « puisque c'est le vice qui nous a paru être le pire des maux »²⁶¹. Mais, ce faisant, il établit une distinction entre la moralité comme bien-être de l'âme et la prudence comme bien-être du corps, distinction qu'il a pourtant gommée précédemment pour pouvoir présenter le criminel impuni comme plus malheureux que le supplicié injustement condamné. D'un point de vue kantien, cette réduction de la vertu à la prudence est une erreur funeste parce qu'elle fait du bonheur le motif matériel de la moralité. Il y a peut-être chez l'homme vertueux un contentement lié au sentiment du devoir accompli. Mais ce contentement doit moins être conçu comme une forme du bonheur que comme une forme de l'estime de soi morale, car nul ne peut désirer avoir l'occasion d'éprouver ce sentiment, si le prix qu'il faut payer pour l'éprouver consiste dans l'infortune du supplicié injustement condamné.

²⁵⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 629

²⁶⁰ Silber (1960 [1]), p. 94

²⁶¹ Platon, *Gorgias*, 478 d

La deuxième impossibilité est celle de la liberté au sens de l'autonomie. Si le bien se réduit au bien pragmatique, tout concept d'un objet comme bon est déterminé par l'objet désiré que ce bien permet d'atteindre : c'est parce que tel objet de désir a la propriété de nous procurer du plaisir que nous nous représentons le moyen de l'atteindre comme bon. La volonté n'est alors pas autonome, mais « déterminée » par une règle qui lui est en quelque sorte donnée par tel objet extérieur. L'impossibilité de la liberté n'est pas ici celle qui s'exprime dans la formule socratique selon laquelle « nul n'est méchant volontairement » ou dans la parole biblique : « pardonnez-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font ». L'hétéronomie de la volonté ne signifie pas : connaître le bien, c'est nécessairement l'accomplir. Pour Kant, la liberté au sens de l'autodétermination permet à la volonté de n'être déterminée par aucune représentation antécédente, fût-elle celle d'un objet bon. La volonté peut donc toujours rejeter l'option qui lui apparaît bonne. L'hétéronomie de la volonté signifie plutôt que la volonté impure agit *sous* l'idée d'un bien, et non *en conséquence* de cette idée, mais sous l'idée d'un bien qu'elle n'a pas déterminée par elle-même, sous une idée qu'elle a « reçue » d'une propriété de tel objet extérieur désiré, au sens où cette propriété rend possible cette idée.

La troisième impossibilité est celle de l'expérience de ce que Silber appelle la « situation morale » ou la « décision morale ». Car l'analyse de cette expérience révèle plutôt l'hétérogénéité du bien. Ce qui m'apparaît dans cette expérience, ce sont deux biens, telle action qui est mon devoir et telle action qui relève de mon intérêt personnel, entre lesquels il m'est *difficile* de choisir : demandez à quelqu'un « si, son prince lui intimant, sous menace de la même mort immédiate, de porter un faux témoignage contre un honnête homme qu'il voudrait bien perdre sous de spécieux prétextes, il tiendrait dans ce cas pour possible, quelque grand que puisse être son amour de la vie, de la vaincre malgré tout ? Il n'osera (...) assurer s'il le ferait ou non »²⁶². Or, la thèse de l'hétérogénéité du bien explique facilement l'expérience de ce choix difficile, tandis que celle de l'homogénéité ne semble pas pouvoir y parvenir. Si, en effet, au moment de la

²⁶² *Critique de la raison pratique*, p. 643. Dans cet exemple, Kant se souvient du passage suivant d'un poème de Juvenal, qu'il cite dans la seconde Critique : « Si on t'appelle en témoignage sur un fait incertain ou douteux, quand Phalaris t'ordonnerait un parjure, en présence de son taureau brûlant, regarde comme un grand crime de préférer l'existence à l'honneur, et de renoncer, pour la vie, aux vertus, qui nous rendent dignes de vivre » (*Critique de la raison pratique*, p. 798)

« décision morale », je suis confronté à deux options qui relèvent de deux sortes de biens distinctes et qui sont donc incommensurables, on comprend aisément pourquoi l'alternative qui se présente alors à moi se donne aussi comme un dilemme. En revanche, dans la thèse de l'homogénéité, les deux options sont toutes les deux des biens commensurables de la même espèce, et il n'y a alors pas lieu pour l'agent d'hésiter : l'homme menacé par son prince injuste doit choisir la vie plutôt que la vertu. Car il suffit à l'agent, pour faire ce choix, de déterminer quelle est l'action qui doit permettre d'obtenir le plus grand plaisir. Lorsque la fin recherchée concerne seulement l'agrément de la vie, écrit Kant, seuls comptent « l'intensité, la durée de ce plaisir, la facilité de se le procurer et de le renouveler » quand on doit choisir entre deux « principes déterminants du désir »²⁶³. Bien sûr, le calcul des plaisirs et des peines est parfois un exercice complexe, puisqu'il est un calcul des conséquences de l'action et que celles-ci restent incertaines tant qu'elles ne se sont pas produites. Mais, une fois ces conjectures probables déterminées, l'agent peut facilement choisir entre ses différentes options lorsqu'elles concernent des biens homogènes. En revanche, quand il s'agit de choisir entre des biens hétérogènes, l'agent est confronté à un dilemme parce que le choix implique pour lui un *sacrifice* (celui de l'intérêt propre ou celui de la vertu propre). Le dilemme moral ne se définit pas par une situation où l'agent est placé devant des options correspondant à des biens incertains, mais par une situation où l'agent *connaît* des biens hétérogènes et doit renoncer à l'un d'entre eux malgré sa valeur certaine.

En somme, la conception homogène que les Anciens se faisaient du bien les conduisait, selon Kant, à nier la possibilité de la vraie moralité, de son fondement (l'autonomie) et de son expérience (celle du dilemme moral). Ainsi, déplore Kant, « on doit regretter que la pénétration de ces hommes ait été mal employée à établir laborieusement de l'identité entre des concepts extrêmement distincts »²⁶⁴. Les théories antiques ont bien essayé de résoudre les problèmes posés par leur méthode « en cherchant à les transformer en une querelle de mots, et en produisant ainsi, artificiellement et en apparence, l'unité du concept par de simples changements de dénominations »²⁶⁵. Mais elles ne pouvaient pas, à l'aide

²⁶³ *Critique de la raison pratique*, pp. 632 et 633

²⁶⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 744

²⁶⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 744

de ce simple subterfuge, parvenir à « l'union de principes hétérogènes »²⁶⁶. Si l'on veut remettre l'éthique sur la voie de la science, pense Kant, il faut appliquer la méthode consistant à déterminer le concept du bien par celui de la loi morale. Or, cette méthode nous conduit bientôt par-delà la thèse de l'hétérogénéité du bien. Car elle conduit à réduire le concept du bien à celui du bien moral. Le concept du bien que la loi morale « détermine et rend possible » n'est rien d'autre que celui du bien moral. Nous avons établi plus haut une correspondance entre l'impératif catégorique et le bien moral. Ce faisant, nous avons défini le bien moral comme ce qui pouvait être jugé bon au moyen d'un impératif catégorique. Mais, comme l'impératif catégorique unique est l'expression de la loi morale, nous avons en même temps déterminé le concept du bien moral comme celui que détermine la loi morale. Le concept du bien que la Révolution copernicienne nous invite à déterminer est celui du bien moral, non celui du « bien » hypothétique. C'est avec l'examen du bien moral que commence la théorie du bien proprement dite.

²⁶⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 744

5. Le bien moral

L'analyse préliminaire du bien a distingué deux espèces au sein du genre du bien rationnel, en distinguant deux espèces au sein du genre des principes pratiques. Le concept du bien problématique ou pragmatique est celui de ce qui peut être jugé bon au vu d'un principe pratique qui détermine la volonté par l'intermédiaire d'un objet de plaisir. Le concept du bien moral est celui de ce que nous pouvons juger bon parce qu'un principe pratique détermine notre volonté à le vouloir sans la médiation d'un objet²⁶⁷. Pour juger si une chose est bonne hypothétiquement ou moralement, il suffit donc de se demander si le principe servant de critère au jugement pratique détermine la volonté médiatement, *i.e.* par l'intermédiaire du désir de tel objet de plaisir, ou immédiatement, *i.e.* sans supposer un tel désir sensible. Dans le premier cas, nous dit Kant, la loi pratique revêt la forme : « au cas où je *désire* ceci ou cela, ce que je dois alors faire pour le réaliser » est telle action²⁶⁸. Dans le deuxième cas, elle revêtirait la forme : agis toujours de telle manière, quelles que soient les circonstances et donc quel que soit l'objet de ton désir. En réalité, le critère qui permet de décider si un impératif détermine la volonté médiatement ou immédiatement n'est pas sa forme grammaticale, ni la forme logique du principe qu'il énonce. Il y a des impératifs moraux qui énoncent une condition comme, par exemple, « si tu as promis de rendre un livre, fais-le ». A l'inverse, il y a des impératifs qui n'énoncent aucune condition et qui n'ont aucune dimension morale comme, par exemple, « ferme la

²⁶⁷ Pour certains interprètes de Kant, on n'a pas besoin, pour déterminer si une action est moralement bonne et si son objet est moralement bon, d'examiner la *règle* qui fournit le fondement de cette action : voir notamment Singer (1961), p. 248. Il suffirait, pour cela, de soumettre l'action elle-même au test suggéré par la « typique de la raison pure pratique », où le concept de maxime n'apparaît pas : si l'action devait « arriver d'après une loi de la nature dont tu serais toi-même une partie », pourrais-tu « la regarder comme possible pour ta volonté » (*Critique de la raison pratique*, p. 692). Nous pensons pour notre part que, dans la théorie kantienne, le jugement pratique qui se contenterait d'examiner l'action, sans prendre en considération sa maxime, ne pourrait déterminer que la légalité de l'action, mais non sa bonté morale. C'est en examinant la maxime qui fonde l'action qu'on peut inférer la maxime qui détermine le mobile de l'action et décider si l'action a été accomplie par devoir ou par amour de soi. Kant écrit : pour juger un homme mauvais, « il faudrait donc conclure de plusieurs, voire d'une seule action mauvaise, consciente *a priori*, à une mauvaise maxime servant de fondement, et de cette dernière à un principe se trouvant dans le sujet comme principe de toutes les maximes morales mauvaises, principe qui, à son tour, serait une maxime – pour dire d'un homme qu'il est mauvais » (*La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 31).

²⁶⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 648

porte ». On pourrait donc dire, avec L. Beck, que le vrai critère de la valeur d'un impératif est sa relativité ou son universalité. Un impératif n'est pas moral, explique Beck, « s'il s'adresse seulement aux hommes qui ont tel désir particulier, que la forme de la formule soit 'si vous voulez avoir chaud, fermez la porte' ou seulement 'fermez la porte' »²⁶⁹. Un impératif est moral, en revanche, s'il n'a besoin pour être valable d'aucun désir contingent et si, donc, il vaut pour tous les hommes raisonnables : « dans un impératif apodictique », écrit Beck, « des conditions hypothétiques peuvent participer à la détermination de l'action exigée, mais non à la détermination de la condition qui rend l'impératif valable pour tous »²⁷⁰.

Prenons d'abord le cas d'une maxime adoptée conformément à un impératif hypothétique. Si « par exemple j'ai pris pour maxime d'augmenter ma fortune par tous les moyens sûrs » et que « j'ai maintenant entre les mains un *dépôt* dont le propriétaire est décédé sans avoir laissé de note manuscrite à ce sujet », l'action consistant à « nier » ce dépôt dont personne ne peut prouver qu'il m'a été confié « est évidemment un cas qui tombe sous ma maxime »²⁷¹ : je peux alors juger cette action hypothétiquement bonne puisque la maxime mienne sous laquelle elle tombe détermine ma volonté médiatement, par l'intermédiaire de *mon* désir de richesse. Le concept de ce qui est hypothétiquement bon ou mauvais apparaît ici comme celui de ce qui est bon ou mauvais *médiatement*, « relativement à ce que nous désignons par *Wohl* et *Übel* »²⁷². Si, en revanche, j'ai fait mien le commandement biblique « tu ne convoiteras aucune chose qui appartienne à ton prochain », qui interdit de s'approprier le bien d'autrui quel que soit l'objet de son désir personnel, l'action consistant pour moi à agir fidèlement quand on me réclame le dépôt qui m'a été confié tombe sous ma règle. Je peux alors juger cette action moralement bonne puisque la règle sous laquelle elle tombe détermine la volonté immédiatement, sans supposer le désir de quelque objet de plaisir que ce soit, ni s'adresser aux seuls hommes qui possèdent tel ou tel désir. Je peux en même temps la considérer comme un moyen d'améliorer ma réputation de bon partenaire social et la juger problématiquement bonne. Mais le

²⁶⁹ Beck (1960), p. 88

²⁷⁰ Beck (1960), p. 88

²⁷¹ *Critique de la raison pratique*, p. 639

²⁷² *Critique de la raison pratique*, p. 683.

critère dont je me sers sous ce rapport est d'une autre nature que celui du jugement précédent, puisqu'il s'agit de la règle d'améliorer sa réputation de bon partenaire social par tous les moyens sûrs, règle qui ne détermine la volonté que par la médiation du désir de bonne réputation. Le concept de ce qui est moralement bon ou mauvais paraît être alors celui de ce qui est bon ou mauvais *immédiatement*. Contrairement à ce qu'affirme l'hédonisme, le bien immédiat (*das unmittelbare Gut*) ne serait donc pas l'agréable, mais le bien moral. C'est du moins dans les termes du bien en soi que l'analyse kantienne caractérise le bien moral dans les lignes que nous commentons : si « un principe rationnel est pensé comme étant déjà par lui-même, sans égard à tout objet possible de la faculté de désirer (donc par la seule forme légale de la maxime), le principe déterminant de la volonté : alors ce principe est une loi pratique *a priori* » qui « détermine *immédiatement* la volonté », et « l'action qui lui est conforme est *bonne en soi* »²⁷³.

De nombreux commentateurs interprètent ces lignes de Kant comme l'affirmation d'une identité entre le bien moral et le bien absolu. Par exemple, J. Silber écrit : « en ce qui concerne le bien moral (...), Kant dit de lui qu'il est jugé bon en lui-même et inconditionnellement (*an sich und unbedingt gut*) ; qu'il est absolument bon (*schlechterdings gut* ou *schlechthin gut*) ; qu'il est immédiatement bon (*unmittelbar gut*), et non médiatement bon au sens de ce qui est le moyen d'obtenir quelque chose d'autre »²⁷⁴. Dans ce passage, Silber identifie clairement ce qui est jugé moralement bon et ce qui est jugé « bon en lui-même et inconditionnellement ». Ce qui explique cette identification, c'est sans doute la tentation qu'on peut avoir de conclure d'un inconditionné à un autre, du caractère inconditionné de l'obligation morale au caractère inconditionnellement bon de l'objet de cette obligation : « le seul objet auquel la volonté peut être liée d'une manière inconditionnée est un objet qui est lui-même inconditionné », commente Silber, à savoir « la liberté » en tant que pouvoir de commencer absolument²⁷⁵. Et, assurément, dans les citations que nous avons données de la *Critique de la raison pratique* au paragraphe précédent, Kant affirme la bonté intrinsèque de l'action morale au motif du caractère immédiat de la détermination

²⁷³ *Critique de la raison pratique*, p. 683

²⁷⁴ Silber (1982), p. 403

²⁷⁵ Silber (1982), p. 401

de la volonté par le devoir. Mais que signifie au juste le caractère inconditionné du devoir ? Un devoir est « une loi du devoir », explique Kant, c'est-à-dire qu'il « dit catégoriquement ce qui doit arriver »²⁷⁶. Or, rappelons ici la définition de « l'impératif catégorique » : cet impératif « serait celui qui représenterait une action comme nécessaire pour elle-même, et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement »²⁷⁷. Le caractère catégorique de l'obligation morale signifie donc l'absence de relation entre sa nécessité et la poursuite d'« un autre but », déterminé indépendamment de la loi morale.

Mais cela signifie-t-il que les actions morales sont inconditionnellement bonnes ? Pour J. Atwell, les marques de bienveillance sont chez Kant constitutives de la valeur absolue d'une personne : « la bienveillance ou la disposition naturelle à prêter assistance aux nécessiteux », commente Atwell, « est extrêmement bonne, à tel point qu'elle rend admirable l'homme qui la possède »²⁷⁸. Les actes de bienfaisance sont pourtant explicitement présentés par Kant comme neutres du point de vue de la valeur, lorsqu'ils sont le fait d'un philanthrope qui agit *pour* le plaisir qu'il prend à faire le bien autour de lui : au sujet de l'« œuvre » des « âmes si portées à la sympathie que (...) elles éprouvent une satisfaction intime à répandre la joie » et à « jouir du contentement d'autrui », Kant écrit qu'« une telle action, si conforme au devoir, si aimable qu'elle soit, n'a pas cependant de valeur morale véritable », car « elle va de pair avec d'autres inclinations »²⁷⁹, puisqu'elle n'est pas accomplie par devoir, mais par bienveillance, et donc par inclination (immédiate). L'amour de bienveillance relève encore de l'amour de complaisance, l'amour des autres de l'amour de soi.

Si certaines actions avaient une valeur morale inconditionnée, la loi morale ne les prescrirait-elle pas ? Il peut sembler d'abord que ce soit le cas, puisque l'impératif moral présente la loi morale dans les termes de l'*action* morale : « l'impératif catégorique », avons-nous dit, « représenterait une action comme nécessaire objectivement ». Mais nous verrons comment cette formulation de la loi ne prescrit qu'une certaine forme de l'action, et non des actions déterminées. On objectera que, de l'impératif catégorique formel, on peut conclure à des

²⁷⁶ *Leçons d'éthique*, p. 120

²⁷⁷ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 276

²⁷⁸ Atwell (1986), p. 18

²⁷⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 256

devoirs qui, quant à eux, commandent des actions particulières. Et, sans doute, après avoir proposé la formulation ci-dessus, Kant donne quatre exemples d'actions qu'on peut être tentés d'interpréter comme des devoirs. Mais Kant précise que « ce sont là quelques-uns des nombreux devoirs réels, ou du moins tenus par nous pour tels, dont la déduction, à partir du principe que nous avons énoncé, tombe clairement sous les yeux »²⁸⁰. En vérité, ces « devoirs » ne sont pas réellement des devoirs, mais ils sont seulement « tenus pour tels ». Il s'agit plutôt d'actions qui illustrent le rôle joué par l'impératif catégorique dans le jugement moral, celui qui détermine l'action à accomplir dans telle ou telle situation concrète.

En fait, l'action morale n'est inconditionnée qu'à *certaines égards*. J. Silber suggère lui-même que l'action morale tire sa valeur d'une condition qui n'est pas cette action, lorsqu'il parle de la liberté comme du « seul objet (...) qui est lui-même inconditionné ». Cette dernière formule signifie qu'une action n'a de valeur que *si* elle est déterminée par la loi morale à se proposer la seule fin inconditionnellement bonne (la liberté parfaite comme fin). L'action qui peut être jugée moralement bonne n'est donc pas inconditionnellement bonne à tous égards, puisque sa bonté suppose comme sa condition une certaine détermination du vouloir. Lorsque Kant insiste sur le caractère immédiat du bien moral, il s'agit seulement pour lui de montrer que sa bonté est « sans rapport à un autre but » au sens d'indépendante d'une fin *antécédente*, qui précèderait la détermination de la volonté. En bref, il s'agit seulement pour lui de distinguer la bonté morale de la bonté hypothétique en montrant que la seconde est conditionnée empiriquement, tandis que la première est conditionnée rationnellement seulement. Kant suggère lui-même cette distinction entre deux façons d'être conditionné ou inconditionné, lorsqu'il oppose « l'usage conditionné empiriquement » de la causalité de la volonté et « la causalité inconditionnée empiriquement »²⁸¹. On exprimerait la même distinction en disant que la bonté hypothétique est conditionnée matériellement, tandis que la bonté morale est conditionnée formellement. La valeur d'un bien hypothétique dépend du plaisir lié à la réalité de tel autre objet ; celle d'un bien moral conditionné dépend de la forme de la maxime qui détermine la volonté à vouloir ce bien.

²⁸⁰ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 288

²⁸¹ *Critique de la raison pratique*, pp. 624 et 625

La valeur de l'action morale n'est donc inconditionnée qu'au sens de l'expression « empiriquement inconditionné ». Mais elle est conditionnée au sens de l'expression « rationnellement conditionné ». Nous avons vu précédemment comment la même action (rendre le dépôt qui m'a été confié) pouvait être jugée tantôt moralement bonne, tantôt problématiquement bonne, selon la nature de la règle qui détermine la volonté : cela signifie que cette action ne tire pas son éventuelle bonté morale d'elle-même, mais d'autre chose, dont la présence lui confère cette valeur, dont l'absence la lui retire. On objecterait que le bien inconditionné fait partie de l'action morale à laquelle il donne sa valeur, puisqu'une action n'est bonne que sous la condition de la présence du bien inconditionné à *l'intérieur* de cette action. On en conclurait à l'idée de la valeur inconditionnée de l'action bonne. De nombreux interprètes affirment effectivement l'équivalence des expressions de « valeur inconditionnée » et de « valeur intrinsèque ». J. Silber prétend ainsi que Kant suggère cette identité lorsqu'il dit des « biens » naturels qu'ils n'ont pas de valeur intrinsèque inconditionnée : « des qualités qui sont favorables » au bien inconditionné, écrit Kant, « peuvent rendre son œuvre beaucoup plus aisée, mais (...) malgré cela n'ont pas en elles-mêmes une valeur absolue [*keinen innern unbedingten Wert*] »²⁸². Mais nous pensons qu'il faut distinguer les concepts de bien absolu et de bien intrinsèque. Le bien absolu est certes intrinsèquement bon. S'il n'en était pas ainsi, sa valeur dépendrait d'autre chose que lui et il ne serait pas le bien absolu. Mais si tout bien absolu est intrinsèquement bon, il est faux de dire que tout bien intrinsèque est absolument bon. Peut être dit intrinsèquement bon un bien dont la valeur a pour *condition* quelque chose qui réside dans ce bien, comme la partie dans le tout : un bien peut donc être conditionnellement bon *et* intrinsèquement bon. Dès lors, on ne peut attribuer au tout (l'action morale) la valeur inconditionnée que possède la partie (le bien inconditionné) au seul motif qu'il englobe la partie, sans présupposer que tous les attributs de la partie appartiennent au tout. Or, cette présupposition est fausse puisqu'elle impliquerait l'identité de la partie et du tout : si toutes les propriétés qui constituent l'essence de la partie appartiennent aussi au tout, la partie et le tout ont même essence, même identité. Dire que l'action morale a une valeur inconditionnée parce qu'elle

²⁸² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251

contient le bien inconditionné, au fond, n'est-ce pas viser la simple persuasion par le procédé rhétorique de la métonymie ? S'il faut donc affirmer que les actions qu'on peut juger moralement bonnes, fussent-elles bienfaisantes, ne sont pas bonnes inconditionnellement, il faut distinguer le bien moral et le bien inconditionné. Car on affirme par là que les actions morales relèvent du concept du bien moral, mais non de celui du bien inconditionné.

Dans notre interprétation de la théorie kantienne du bien moral, seul le bien moral inconditionné peut recevoir le titre de bien absolu. Le bien inconditionné se définit comme le souverain bien au sens du bien suprême, celui de « la *condition suprême de tout bien* »²⁸³. Lui seul est bon en lui-même puisqu'il est par définition un bien qui n'a besoin d'aucun autre bien pour être bon, mais dont tout autre bien a besoin pour être bon (voir notre chapitre II. 1). A l'inverse, le « conditionné pratique », c'est-à-dire le bien conditionné, ne peut pas être jugé bon par lui-même, mais seulement en tant qu'il s'accompagne de la chose qui est la condition de sa valeur morale. J. Atwell conteste cette interprétation en disant que, si toute chose prétendument bonne n'est bonne que si elle s'accompagne du bien conditionné, alors « ce bien est neutre du point de vue de la valeur »²⁸⁴ lorsqu'il ne s'accompagne ni du bien inconditionné, ni du mal inconditionné. Il rejette aussitôt cette conclusion en arguant qu'elle conduit à interpréter la chose résidant dans le concept du bien inconditionné comme « le seul vrai bien ». Or, « si cette est interprétation est correcte », poursuit Atwell, « l'intelligence ne vaut pas vraiment (intrinsèquement) mieux que la bêtise, le courage ne vaut pas mieux que la lâcheté et le bonheur ne vaut pas mieux que le malheur : mais, cette interprétation est incorrecte, car telle n'est pas la position de Kant »²⁸⁵. En fait, la thèse kantienne selon laquelle le bien inconditionné est la condition de tout ce qui est bon signifie effectivement la neutralité des choses qui ne s'accompagnent ni du bien inconditionné, ni du mal inconditionné. Mais elle ne signifie pas que *rien* n'ait de valeur, sinon le bien inconditionné : Atwell confond valeur et valeur inconditionnée lorsqu'il conclut de l'interprétation que nous défendons à l'idée que le bien inconditionné est « le seul vrai bien ». La thèse kantienne signifie au contraire que *tout* ce qui a de la valeur s'accompagne du bien inconditionné. Du

²⁸³ *Critique de la raison pratique*, p. 683

²⁸⁴ Atwell (1986), p. 17-18

²⁸⁵ Atwell (1986), p. 17-18

point de vue *moral*, l'intelligence ne vaut donc pas mieux que la stupidité, le courage que la lâcheté, le bonheur que le malheur, si ces dons ou ces talents ne reçoivent pas leur valeur de la condition de toute vraie valeur (la valeur morale). Atwell fait à bon droit remarquer que, pour Kant, l'intelligence, le courage et le bonheur « sont sans aucun doute à bien des égards choses bonnes et désirables »²⁸⁶. Mais cette formule n'est pas, pour Kant, une manière de souligner la valeur de ces choses : c'est plutôt pour lui une façon de souligner la valeur *conditionnée* de choses qui ne sont pas bonnes à tous égards, mais à certains égards seulement, c'est-à-dire dans certains contextes caractérisés par la présence du bien inconditionné. Il faut donc rejeter l'interprétation que fait Atwell du rapport entre le bien inconditionné et les autres biens dans les termes d'une liaison finale, interprétation qu'il étaye avec la thèse selon laquelle le bien inconditionné est le but final de la création. Nous avons évoqué ce point précédemment lorsque nous avons distingué le bien suprême et le souverain bien. Le bien inconditionné n'est pas chez Kant le but final de la création, car c'est plutôt le souverain bien qui fournit au monde sa raison d'être. Il n'est pas le but suprême (*Endzweck*) qui englobe tous les autres biens, mais la condition (*Bedingung*) suprême de la valeur de tous les autres biens.

On voit maintenant pourquoi de nombreux commentateurs disent qu'il n'y a chez Kant qu'un seul bien moral. Ils conçoivent le bien moral comme le bien inconditionné et la chose qu'il faut placer dans ce concept comme elle-même inconditionnée. Or, puisque « la liberté est la seule chose ayant la propriété d'être inconditionnée »²⁸⁷, argumente J. Silber, il n'y a qu'un seul bien inconditionné, partant un seul bien moral (la volonté libre) : « en tant qu'il est l'unique et seule expression de la liberté, le bien moral n'a pas d'équivalent ; c'est pourquoi il ne peut avoir qu'une valeur absolue »²⁸⁸, conclut Silber. Mais si l'extension du concept du bien moral se réduit à un seul élément (« l'unique expression de la liberté »), on ne peut plus se servir de ce concept que pour attribuer la valeur morale au seul bien inconditionné : rien n'est alors moralement bon, si ce n'est le bien inconditionné. Or, l'application que fait Kant de l'épithète « moral » à un grand nombre de noms suffit à suggérer que le moralement bon est pour lui un

²⁸⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 250

²⁸⁷ Silber (1982), p. 401

²⁸⁸ Silber (1982), p. 411

genre composé d'un grand nombre d'individus. L'analyse du concept du bien moral confirme cette hypothèse : si le moralement bon kantien est effectivement ce qui peut être jugé bon au titre d'un principe pratique déterminant la volonté immédiatement, l'extension de ce concept, loin de se réduire à un seul individu, est *infinie*. Elle inclut en particulier toutes les actions qui sont accomplies d'après des principes revêtant cette forme : les actions morales sont des actions elles-mêmes moralement bonnes et non, comme le pense Silber, de simples manifestations du bien moral. Certes, le bien inconditionné ne peut appartenir qu'au genre du bien moral, puisqu'il est la source de la valeur morale : c'est pourquoi, lorsque Kant distingue les deux sens de l'adjectif « souverain », il présente le bien suprême comme le *bonum* « *originarium* », celui dont sont dérivés tous les autres biens. Mais le concept du bien originaire doit s'élargir au-delà de cette source, jusqu'à inclure l'ensemble des biens dérivés, précisément parce qu'il est la source par quoi la valeur vient aux choses.

Il convient donc de diviser le concept du bien moral en ses deux concepts inférieurs, le bien moral inconditionné et le bien moral conditionné. Le bien moral inconditionné est ce qui peut être jugé moralement « bon sans restriction [*gut ohne Einschränkung*] », selon la caractérisation kantienne²⁸⁹. H. Paton interprète cette expression dans les termes de ce qui « doit être bon quel que soit le contexte dans lequel on le trouve »²⁹⁰. Et, par le mot de « contexte », il semble entendre plus précisément la fin de l'action ou le désir préalable d'un objet : « sa bonté [celle du bien inconditionné] n'est pas conditionnée par sa liaison à un contexte, une fin ou un désir quelconque »²⁹¹. Nous interprétons plutôt ce « bon sans restriction » dans les termes de « à tous égards [*in aller Absicht*] » : le bien inconditionné est la chose qui est « bonne absolument, à tous égards »²⁹², définit Kant. Car le bien se définit par le critère eu égard auquel on peut juger bon quelque chose. Le bien, avons-nous dit, est ce qui peut être *jugé* bon. Et comme tout jugement est émis eu égard à un critère, le bien est ce qui peut être jugé bon eu égard à un certain critère. Le bien absolu peut ainsi se définir comme ce qui peut absolument être jugé bon, dans une formule où l'adverbe « absolument »

²⁸⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 250

²⁹⁰ Paton (1963), p. 34

²⁹¹ Paton (1963), p. 34

²⁹² *Critique de la raison pratique*, p. 683

qualifie la manière de juger et signifie : quel que soit le critère dont on se sert dans le jugement, « sous tous les rapports »²⁹³, à tous égards. Or, lorsqu'il s'agit de juger si telle chose est bonne ou mauvaise, c'est la maxime déterminant la volonté qui doit servir de critère au jugement. Le bien moral inconditionné est donc ce qui peut être jugé bon quelle que soit la maxime envisagée. Le bien moral conditionné, en revanche, est ce qui peut être jugé moralement bon du point de vue d'une certaine maxime, mais moralement mauvais du point de vue d'une autre maxime (parce qu'elle est contraire à la loi morale). L'action consistant à rendre un dépôt peut être jugée moralement bonne si le principe qui détermine la volonté à la vouloir est le commandement du Décalogue. Mais elle peut être jugée moralement mauvaise si elle est accomplie par un intrigant, qui cherche à apparaître comme digne de confiance, pour pouvoir ensuite abuser de cette confiance et garder pour lui les futurs dépôts qui lui seront confiés : ici, la maxime de l'action, dont le fondement est la convoitise du bien d'autrui, est contraire à la loi morale puisque cette maxime contredit le principe, dérivé de la loi, qui interdit de convoiter le bien d'autrui.

La théorie du bien est finalement parvenue au concept qui l'intéresse au premier chef : celui du bien moral conditionné. Dans ce travail de définition, elle a progressé selon la méthode antique de la dichotomie, chère à « l'étranger » du *Sophiste*. Dans ce dialogue platonicien, l'étranger entreprend de définir le sophiste en « scindant en deux le genre proposé », et « d'avancer en suivant toujours la partie droite de nos sectionnements, nous attachant à ce qu'ils ont en commun avec le sophiste, jusqu'à (...) sa nature propre »²⁹⁴. De même, l'analyse kantienne du bien a d'abord distingué au sein du genre suprême de la « valeur »²⁹⁵ l'agréable et le bien rationnel. Puis, ne s'occupant que de la « partie droite » de ce dédoublement, elle a distingué au sein du genre du bien rationnel le bien problématique et le bien moral. Elle a finalement distingué, dans le genre du bien moral, le bien moral inconditionné et le bien moral conditionné. Or, c'est le concept de ce dernier qui fournit, dans la théorie kantienne, la « nature propre »

²⁹³ *Critique de la raison pratique*, p. 681

²⁹⁴ Platon, *Le Sophiste*, 264 e

²⁹⁵ Il faudrait employer, à la place du terme de « valeur » (*Wert*), un meilleur terme, car toute valeur est morale pour Kant, si bien que la valeur appartient à proprement parler au seul bien moral et non au « bien » au sens le plus général du terme. Malheureusement, comme nous l'avons fait remarquer, ni Kant ni le langage courant ne fournissent un terme désignant un genre incluant à la fois le bien et l'agréable.

du bien. En tant qu'il est le bien, le bien ne peut être que moral à en juger par la découverte de la Révolution copernicienne en éthique, de sorte que le terme de bien ne devrait même pas être utilisé pour désigner le « bien » problématique en tant que tel. En tant qu'action ou qu'objet de volition, le bien ne peut être que conditionné car il est ce qui est bon parce qu'il est voulu sous certaines conditions. On parviendrait aussi à cette identité du bien et du bien moral conditionné en montrant que le concept de ce dernier, en tant qu'objet, coïncide avec celui d'un objet de la raison pure pratique *en général*, dont nous savons qu'il est celui que la théorie kantienne du bien doit déterminer. Car le bien moral conditionné, en tant qu'objet de volition, est ce que nous pouvons juger bon parce qu'un principe de la raison pure nous détermine à le prendre pour objet : il *est* l'objet de la raison pure pratique. Bien sûr, le bien moral inconditionné est *un* objet de la raison pure pratique. Mais il n'est pas le *genre* des objets de la volonté pure. Il est un bien moral parmi d'autres, même si, en tant que bien suprême, il est le plus élevé dans la hiérarchie des biens.

L'extension du concept de bien moral conditionné ne comprend donc pas seulement les actions morales, mais aussi les objets de ces actions. Certes, lorsqu'il définit le bien et le mal rationnels, Kant semble réduire l'extension de leur concept aux seules actions bonnes : « ce bien et ce mal se rapportent (...) à proprement parler aux actions »²⁹⁶. Et, dans les lignes qui succèdent à cette déclaration, les exemples par lesquels Kant illustre ce concept renvoient tous à des actions : « Ainsi en va-t-il de la véracité en opposition avec le mensonge, de la justice en opposition avec la violence », ou d' « une opération chirurgicale » que le patient « par sa raison, (...) déclare, et chacun avec lui, *gut* »²⁹⁷. Mais ces formules sont trompeuses. Elles ne représentent le bien moral conditionné que sous son aspect le plus évident, celui de l'action morale. Pourtant, les principes conformes à la loi morale nous déterminent à vouloir, non seulement telle action morale, mais aussi l'objet de cette action. On peut donc aussi ranger, sous le concept de ce qui est bon parce qu'un principe moral nous détermine à le vouloir, tous les objets d'actions morales. Qu'il existe des fins moralement bonnes, c'est ce que Kant exprime lorsqu'il souligne l'importance de former le « jugement sur la valeur des choses qu'ils [les enfants] pourraient bien avoir à se proposer pour

²⁹⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 681

²⁹⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 681-682

fins »²⁹⁸. L'éducation des enfants omet souvent de former au discernement des fins bonnes parce qu'elle cherche avant tout à former l'habileté, c'est-à-dire la capacité à discerner des moyens en vue de toutes sortes de fins. Pourvoir au discernement dans la détermination des fins n'en reste pas moins un aspect essentiel du jugement moral. Dans chaque situation morale concrète, le sujet doit déterminer l'effet qui devra être produit par son action et prendre cet effet pour fin. D'où l'importance de déterminer le concept du bien moral sous lequel les agents doivent ranger les fins de leurs actions dans des jugements pratiques. La tâche qui doit maintenant nous occuper consiste précisément à déterminer le concept du bien conditionné en tant qu'objet d'une action morale.

Or, la détermination du bien moral conditionné passe d'abord par celle du bien moral inconditionné. Puisque le bien suprême est la condition de tout ce qui peut être jugé bon, le concept du bien moral inconditionné doit se lire dans celui du bien moral conditionné. En effet, le bien moral conditionné peut précisément se définir comme ce qui peut être jugé bon eu égard à sa liaison avec le bien moral inconditionné. C'est la raison pour laquelle Kant peut, au début des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, chercher dans la manière de juger commune « ce concept qui tient toujours la plus haute place dans l'appréciation de la valeur complète de nos actions » et « constitue la condition de tout le reste »²⁹⁹. La méthode régressive que Kant met en œuvre dans cette recherche consiste à examiner l'évaluation morale telle qu'elle se pratique, la valeur morale telle qu'elle s'attribue en tant que prédicat, pour y lire l'idée du bien moral inconditionné. La tâche qu'il se propose ici consiste donc seulement à « développer le concept » d'une chose « souverainement estimable en elle-même »³⁰⁰, à déterminer l'idée du bien moral inconditionné. Pour J. Silber, les lignes consacrées à la détermination de cette chose souverainement bonne, au sens de bonne en elle-même, déterminent plutôt « la caractéristique essentielle qui distingue le bien moral du bien naturel », à savoir précisément la propriété d'être quelque chose de bon sans restriction³⁰¹. Mais cette lecture se fonde sur une interprétation du bien moral où le bien moral est le bien inconditionné, de sorte

²⁹⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 278

²⁹⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 255

³⁰⁰ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 255

³⁰¹ Silber (1982), p. 402

qu'« il est tautologique de dire que le bien moral est moralement bon sans qualification »³⁰² : dans l'expression « bonne sans restriction », « sans restriction » ne servirait donc pas à spécifier le bien inconditionné au sein du genre du bien moral, mais le bien moral au sein d'un genre plus élevé du bien, que Silber désigne comme le genre qui inclut le bien moral et les biens naturels. Dans notre interprétation, il n'y a au contraire aucune tautologie à dire que tel bien moral est moralement bon sans restriction. Les tautologies sont des « propositions » qui « rendent clair le prédicat qui demeurerait implicite [*unentwickelt*] dans le concept du sujet »³⁰³. Mais le concept d'un bien moral ne se caractérise pas par la valeur inconditionnée de ce à quoi il s'applique, si nous avons raison de dire que seul le bien moral inconditionné a une telle valeur. Nous sommes donc fondés à vouloir examiner maintenant l'analyse proposée dans les *Fondements*, car elle détermine le concept du bien inconditionné. Dans cet ouvrage, Kant concède que ce concept n'a pas besoin d'être enseigné, car il est déjà connu de l'intelligence commune : c'est précisément l'inhérence de ce concept dans l'intelligence commune qui permet de mettre en œuvre la méthode régressive dont nous avons parlé. Mais l'idée du bien inconditionné a quand même besoin d'être déterminée, ne serait-ce que pour les besoins d'une théorie du bien conditionné.

³⁰² Silber (1982), p. 402

³⁰³ *Logique*, p. 122

6. Le bien moral inconditionné

6.1 Le bien inconditionné comme bonne volonté

Kant recherche d'abord le bien inconditionné parmi les qualités personnelles que l'on tient habituellement pour bonnes et désirables. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, là où la Première section examine un certain nombre de « biens » estimés par la plupart des hommes, Kant ne fait aucun cas des choses qui ne peuvent pas devenir la propriété d'individus, mais que pourtant la majorité, Kant y compris, valorisent : la justice, la vérité, la paix, etc. Le bien intrinsèque constitue la valeur d'une personne car, dans cette théorie, si la valeur de ce bien est inconditionnée, il doit être une chose qui dépend immédiatement et uniquement du sujet, une chose dont le sujet peut être par lui seul « l'auteur ou le maître », selon la formule de V. Delbos. Mais Kant commence par disqualifier toutes les qualités personnelles évoquées, en arguant qu'elles sont bonnes *avec* restriction seulement, au sens où elles peuvent devenir mauvaises. Platon, dans *Hippias mineur* ou Aristote, dans *Ethique à Nicomaque*, ont déjà fait remarquer qu'une personne qui possède une capacité particulière peut toujours mal utiliser son aptitude, comme le boulanger qui peut nourrir ou empoisonner, le médecin qui peut guérir ou tuer, le soldat qui peut guérir ou agresser. A son tour, Kant refuse de juger bonnes sans restriction les qualités personnelles qui nous ont été données par la nature, puisque les « talents de l'esprit [*die Talente des Geistes*] » (intelligence, vivacité, faculté de juger, etc.) et les « qualités du tempérament [*Eigenschaften des Temperaments*] » (courage, décision, persévérance, etc.) « peuvent devenir aussi extrêmement mauvais et funestes si la volonté qui doit en faire usage (...) n'est pas bonne »³⁰⁴. Lorsque les dons de la nature sont la propriété d'un individu dont la volonté est mauvaise et qu'ils sont mal utilisés, ils peuvent être jugés en tant que moyens en vue de fins moralement mauvaises comme « extrinsèquement moralement mauvais », selon l'expression de J. Silber³⁰⁵ : de même que le bien inconditionné confère une valeur morale à des biens moraux conditionnés, le mal inconditionné ou intrinsèque rend mauvais tous les maux moraux conditionnés ou extrinsèques. Il

³⁰⁴ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 250-251

³⁰⁵ Silber (1982), p. 424

en va de même des qualités personnelles qui nous sont données par la fortune et qui constituent des éléments du bonheur, comme « le pouvoir, la richesse, la considération, même la santé » : elles peuvent elles aussi devenir extrinsèquement moralement mauvaises si l'individu qui les possède n'est pas pourvu d'une bonne volonté et qu'il est donc capable de s'en servir comme de moyens en vue de fins mauvaises.

Il est intéressant de remarquer que Kant désigne un autre cas dans lequel les dons de la fortune deviennent mauvais. C'est le cas où ils rendent l'âme présomptueuse, au sens kantien de « l'estime de soi-même » dont « les prétentions (...) précèdent la conformité de la volonté à la loi morale »³⁰⁶ : « le bien-être complet et le contentement de son état, ce qu'on nomme le *bonheur*, engendrent une confiance en soi qui souvent aussi se convertit en présomption »³⁰⁷. Dans le cas évoqué ici, les biens envisagés sont mauvais parce qu'ils sont la cause d'une présomption, d'une « estime pragmatique de soi d'après les règles de la prudence », dans laquelle « les hommes (...) croient être meilleurs que certains de leurs semblables » et qui « est alors une forme de faveur et de partialité envers soi-même »³⁰⁸. Ils sont mauvais parce qu'ils produisent une qualité personnelle qui fait obstacle à la pratique de la vertu, dans la mesure où elle incite l'arbitre à préférer ses fins personnelles toutes les fois que la loi morale lui présente en même temps des fins morales qui représentent le bonheur d'autrui. A cet égard, ils sont à nouveau extrinsèquement moralement mauvais, non plus en tant que moyens d'actions moralement mauvaises, mais en tant que causes lointaines d'effets moralement mauvais. Qu'il s'agisse des dons de la nature ou des dons de la fortune présentés par Kant dans ces exemples, ce ne sont pas des biens inconditionnés parce que, en l'absence d'une bonne volonté, ils peuvent être liés à une mauvaise volonté, tantôt au sens de mal utilisés, tantôt au sens de favorisant l'émergence d'une mauvaise volonté.

Quant aux vertus des stoïciens, « la valeur inconditionnée que leur ont conférée les Anciens » semblent se justifier par le fait qu'elles sont « bonnes à beaucoup d'égards » : par exemple, « la modération dans les affections et les passions, la maîtrise de soi, la puissance de calme réflexion (...) paraissent

³⁰⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 697

³⁰⁷ Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251

³⁰⁸ *Leçons d'éthique*, p. 240

constituer une partie même de la valeur *interne* de la personne »³⁰⁹. En d'autres termes, les qualités stoïciennes peuvent être jugées bonnes si elles contribuent à la présence, parmi les attributs de la personne, du bien inconditionné. Mais, selon la théorie kantienne, les Anciens ont tort d'accorder à ces « vertus » une valeur absolue puisqu'elles peuvent elles aussi devenir mauvaises sans les principes d'une bonne volonté. Kant donne l'exemple du scélérat chez qui ces traits de caractère seraient associés aux dispositions d'une volonté mauvaise pour montrer que, dans cet individu, les « vertus » stoïciennes seraient des maux. Ainsi, le sang-froid du scélérat peut être jugé comme un bien à certains égards. Si on le considère seulement du point de vue de son essence et qu'on l'envisage ainsi comme le pouvoir de maîtriser ses passions et ses inclinations spontanées, on peut même le voir comme un auxiliaire de la bonne volonté : dans la mesure où il permet de diminuer l'influence des passions et des désirs lorsque ceux-ci entrent en conflit avec le devoir, il permet de contourner les obstacles dressés devant l'accomplissement du devoir. Mais si on considère cette qualité du point de vue des conséquences des actes qu'il va permettre au scélérat d'effectuer, on peut le juger comme mauvais depuis au moins deux points de vue. Premièrement, « le sang-froid d'un scélérat (...) le rend (...) beaucoup plus dangereux » au sens de potentiellement nuisible pour le bonheur des autres êtres raisonnables. Iago aurait infligé beaucoup moins de souffrances s'il n'avait pas fait preuve d'autant de « vertus » : non seulement sang-froid, mais aussi intelligence, esprit, pouvoir de persuasion, connaissance de la nature humaine, etc. Il n'aurait été qu'un pion entre les mains du puissant général Othello. Deuxièmement, le sang-froid contribue à rendre la volonté du scélérat moralement pire qu'elle ne le serait si elle commettait ses forfaits dans un état de stress émotionnel : il « le rend aussi immédiatement à nos yeux plus détestable encore que nous ne l'eussions jugé sans cela »³¹⁰. Le degré d'imputation de la faute doit être mesuré en fonction du degré de la liberté exercée. La responsabilité de la volonté est donc d'autant plus grande que sa liberté est plus grande puisque, plus la liberté d'un agent est grande et plus les obstacles naturels qui se dressent devant l'accomplissement du devoir par cet agent sont diminués. Or, nous l'avons remarqué, la liberté d'un individu est d'autant plus grande que son sang-froid est plus grand. Kant peut donc en toute

³⁰⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251

³¹⁰ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251

conformité avec sa théorie de l'imputation morale considérer que le sang-froid d'un scélérat rend sa volonté d'autant plus blâmable d'un point de vue moral. A nouveau, les « vertus » doivent être considérées comme des biens seulement conditionnés parce qu'ils ne sont pas bons sans restriction mais peuvent devenir moralement mauvais sans une bonne volonté.

Les prétendants au titre de bien inconditionné que nous venons d'examiner sont donc tous illégitimes. Mais l'examen de leur illégitimité permet de voir se dessiner en filigrane la figure du bien inconditionné. Si ces biens sont bons avec restriction seulement, c'est parce qu'ils peuvent devenir mauvais si l'individu qui les possède ne possède pas aussi une bonne volonté. Ce qui conditionne leur valeur, c'est donc la bonne volonté car ces « qualités (...) supposent toujours une bonne volonté qui restreint l'estime, que nous leur accordons justement d'ailleurs »³¹¹. D'où la formule célèbre de Kant : « il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une BONNE VOLONTE »³¹². On peut reconnaître dans cette conception la transposition, dans des termes philosophiques, de la doctrine chrétienne qui fonde la moralité sur la pureté du cœur ou de l'intention et qui affirme l'intériorité de la vie morale. Mais la morale kantienne se défend de présupposer la religion chrétienne. Elle prétend plutôt y conduire en établissant, au moyen d'arguments moraux, les principaux dogmes du christianisme. A vrai dire, cette conception du bien inconditionné dans les termes d'une qualité intérieure au sujet est plus antique qu'il n'y paraît au premier abord. On la trouve déjà chez Aristote, là où ce dernier définit ce qui est beau et bon comme ce qui entretient une relation avec la vertu, qu'il soit une cause, un effet ou un signe de la vertu : « les choses qui produisent la vertu sont belles (...) ; de même pour les choses qui dérivent de la vertu, tels les signes (*sèmeia*) de vertu et les réalisations (*erga*) de celle-ci, vertu », « les signes de vertu » regroupant « tout ce qui relève de la vertu, à savoir ce qu'on fait [belles actions ou activités] ou éprouve [bons sentiments] de bien »³¹³. De la même manière, le bien kantien est ce qui entretient une relation avec la bonne volonté, que la chose bonne soit la « cause » de la bonne volonté (comme les vertus stoïciennes lorsqu'elles favorisent ce genre de volonté), l'effet de la bonne volonté (action morale ou

³¹¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251

³¹² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 250

³¹³ Aristote, *Rhétorique*, 1366 b 25-35

réalisation d'une fin morale), ou le signe de la bonne volonté (comme lorsque tel acte de bienfaisance peut être considéré comme une marque de bienveillance morale).

On a pu dire que Kant présentait la thèse de la valeur absolue de la bonne volonté comme une évidence de la raison commune, une simple proposition de la morale populaire. Cependant, même si la méthode adoptée dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* consiste bien à partir de la manière de juger commune, elle consiste aussi à dépasser les limites de la philosophie morale populaire en justifiant les thèses de cette dernière par des argumentations. C'est pourquoi Kant propose une démonstration de la dignité de la bonne volonté qui procède, nous l'avons vu, par élimination du faux. Mais cette argumentation, si elle peut emporter la persuasion, ne semble pas pouvoir emporter la conviction, puisqu'elle n'explique pas pourquoi les prétendants au titre du bien inconditonné se limitent à ceux qui sont examinés par Kant. Il semble donc s'agir d'une démonstration purement rhétorique qui appelle une démonstration, plus philosophique, qui déduise sa conclusion d'un simple concept, en l'occurrence celui du bien. Or, nous avons défini en effet le bien kantien comme ce que nous pouvons juger bon parce que le principe pratique qui nous détermine à le vouloir nous détermine sans la médiation d'un objet agréable. Cela signifie que le bien est ce qui peut être jugé bon parce qu'il est voulu sans cette médiation, dans une bonne volonté. La bonne volonté est donc la condition de *tout* ce qui peut être jugé bon. Partant, sa valeur ne dépend d'aucun autre bien, puisque tout bien dépend d'elle pour sa valeur : la valeur de la bonne volonté est inconditionnée, et elle est le bien inconditionné.

La définition du bien inconditionné dans les termes de la bonne volonté fournit ainsi une nouvelle définition du bien et un nouveau critère du jugement moral. Le bien est ce qui peut être jugé bon eu égard au fait qu'il est voulu par une bonne volonté, c'est-à-dire dans une bonne volition. Et, lorsque nous devons juger de la valeur d'une chose, nous devons seulement nous demander si la personne qui la possède ou cherche à la posséder fait preuve, ou a fait preuve, de bonne volition dans sa poursuite. On retrouve ici le critère que nous avons présenté précédemment comme celui du jugement sur un objet de la volonté pure : lorsqu'il s'agit de savoir si quelque chose peut être jugé un objet de la raison pure pratique, « il s'agit seulement », selon la citation déjà donnée, « de savoir s'il nous

est permis de *vouloir* une action qui aurait pour but l'existence d'un objet, alors que celui-ci serait en notre pouvoir »³¹⁴. En d'autres termes, il s'agit de décider si la volition qui prend cette chose pour objet est permise au sens de conforme à la loi morale, ce qui revient à décider si cette volition est celle d'une bonne volonté. Dans la théorie kantienne de l'évaluation comme dans la morale populaire, « c'est l'intention qui compte », au sens où Kant emploie le terme *Absicht*, *i. e.* le sens de volition. Il est peut-être plus facile de juger de la valeur de quelque chose lorsque la personne qui veut la chose évaluée et la personne qui juge ne sont pas un seul et même individu. Kant définit « l'amour de soi » comme la « tendance à se faire soi-même, d'après les principes déterminants subjectifs de son 'arbitre', principe déterminant objectif de la volonté en général »³¹⁵ : par amour de lui-même, le sujet du désir est toujours enclin à juger bon le « principe déterminant subjectif » de son propre désir, l'objet qu'il désire selon une fin subjective, et ce même si la volition concernée est mauvaise. Mais, si le sujet d'une mauvaise volition adopte le point de vue d'« un spectateur raisonnable et impartial »³¹⁶, il peut abandonner cette partialité envers soi-même qui définit l'amour de soi et juger mauvais l'objet de son désir.

6.2 Le bien inconditionné comme bonne maxime

Kant ne s'arrête cependant pas à une détermination du concept du bien inconditionné dans les seuls termes de la bonne volonté. Il ajoute aussi : « s'il devait y avoir quelque chose qui soit bon ou mauvais absolument (sous tous les rapports et sans aucune autre condition), ou qui doive être tenu pour tel, ce serait seulement (...) la maxime de la volonté (...) qui pourrait être appelée ainsi »³¹⁷. Le concept du bien inconditionné peut aussi se déterminer dans les termes de la maxime de la bonne volonté. Pour le comprendre, il faut chercher à discerner ce qui rend bonne la bonne volonté. Selon la formule des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, « ce qui fait que la bonne volonté est telle, ce ne sont

³¹⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 678. La « typique de la raison pure pratique » complète la détermination de ce critère en donnant une règle qui permet de décider s'il est permis de vouloir telle ou telle action : « demande-toi toi-même si, en considérant l'action que tu as en vue comme devant arriver d'après une loi de la nature dont tu serais toi-même une partie, tu pourrais encore la regarder comme possible pour ta volonté » (*Critique de la raison pratique*, p. 692).

³¹⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 698

³¹⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251

³¹⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 681

pas ses œuvres ou ses succès, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé »³¹⁸. Il est sans doute paradoxal d'accorder de la valeur à une causalité indépendamment de toute considération d'une quelconque capacité de cette causalité à produire tel ou tel effet : selon les mots de Kant, « il y a (...) dans cette façon de l'estimer [la bonne volonté] sans faire entrer en ligne de compte aucune utilité, quelque chose de si étrange que (...) un soupçon peut cependant s'éveiller : peut-être n'y a-t-il là, au fond, qu'une transcendante chimère »³¹⁹. Mais, d'une part, notre analyse de la valeur, telle qu'elle est théorisée par Kant, a montré qu'on ne pouvait pas réduire la valeur d'une chose à son utilité en vue d'un but agréable : ce serait confondre ce qui est bon au sens fort et ce qui n'est que hypothétiquement bon au sens faible de cet adjectif. D'autre part, l'idée de la valeur inconditionnée de la bonne volonté est conçue par Kant comme celle de « la valeur absolue de la simple volonté »³²⁰, où l'adjectif « simple [*bloss*] » insiste sur le caractère intrinsèque de cette valeur (« *bloss* » peut se traduire par « simple », « seul » ou « pur »). Parce que la bonne volonté est absolument bonne, elle doit trouver ce qui la rend bonne en elle-même, dans la « simple volonté » et nulle part ailleurs, c'est-à-dire dans aucun objet extérieur à la volonté, dans aucun effet qui serait produit par l'agent. Si elle trouvait le fondement de sa valeur hors d'elle-même, sa valeur serait limitée par cette *conditio sine qua non* puisque, en l'absence de ce fondement, la volonté perdrait sa valeur. Mais nous savons que la condition nécessaire de tout ce qui a une valeur, c'est le bien inconditionné lui-même, c'est la bonne volonté elle-même. Il faut donc bien conclure de la valeur inconditionnée de la bonne volonté à sa valeur intrinsèque (*innern Wert*). La bonne volonté, qui n'a besoin d'aucune autre chose qu'elle-même pour être bonne, peut ainsi être comparée par Kant à un joyau, dont le propre est de n'avoir besoin d'aucune autre chose qu'elle-même pour briller de son propre éclat. Cette volonté peut bien être utile en vue de fins non morales. Mais, dans ces situations, « l'utilité ne serait en quelque sorte que la monture qui permet de mieux manier le joyau dans l'usage quotidien, ou qui peut attirer sur lui l'attention de ceux qui ne s'y connaissant pas suffisamment, mais qui ne saurait avoir pour effet de le

³¹⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 252-253

³¹⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 252

³²⁰ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 252

recommander aux connaisseurs »³²¹ : l'utilité ne serait alors que ce qui la rend bonne en vue de fins non morales, bonne au sens seulement hypothétique du terme, et non au sens strict et moral.

Ce qui rend la bonne volonté moralement bonne, ce n'est donc rien qui lui soit extérieur, mais la « simple volonté ». Cependant, il faut distinguer ici deux usages du terme de volonté. Lorsque Kant parle de bonne volonté (*gute Wille*), il fait parfois référence à la volonté moralement bonne comme faculté. Mais il fait parfois référence par là à la « simple volonté » qui caractérise cette faculté dans son exercice : il s'agit alors de l'acte par lequel la faculté de vouloir se donne son objet, dont nous savons qu'il est désigné par Kant à l'aide du terme « vouloir » ou une « volition ». Lorsque Kant dit de la valeur de la bonne volonté qu'elle réside dans la simple volonté, il veut dire que le bien inconditionné est le bon vouloir. A notre connaissance, Kant n'emploie pas l'expression *das gute Wollen*, qui traduit littéralement le français « bon vouloir »³²². Mais c'est parce que, dans la langue courante allemande, le substantif *Wollen* n'existe pas. Pourtant, insiste Kant, « ce qui fait que la bonne volonté est telle », « c'est seulement le vouloir [*das Wollen*] »³²³, ou plutôt, un certain vouloir (le vouloir moral). La question de l'essence du bien inconditionné devient alors celle de l'essence du bon vouloir. Or, le caractère inconditionné de sa valeur indique assez le caractère inconditionné de sa nature. On retrouve ici l'argument que nous utilisons pour conclure de la valeur absolue à la valeur intrinsèque de la bonne volonté : si la bonne volonté ne pouvait vouloir ce qu'elle veut que sous la condition du désir de tel autre objet, sa valeur dépendrait de cette même condition et perdrait son caractère inconditionné. Le bon vouloir est par conséquent le vouloir inconditionné et libre, puisque la liberté peut se définir comme la propriété d'une volonté qui s'exerce indépendamment de toute condition ou cause déterminante.

Mais de quelle liberté s'agit-il ici ? Nous savons que, pour Kant, la volonté est nécessairement libre au sens de l'autodétermination. Kant ne nie pas que la volonté puisse être *influencée* et que l'exercice de la liberté rencontre certaines limites. L'éducation, les tentations, la maladie, la bonne santé, le degré de

³²¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 252

³²² Kant s'emploie parfois le substantif *Wohlwollen*. Mais il ne l'utilise pas pour désigner le bon vouloir moral en raison de la distinction qu'il a établie entre *das Gute* et *das Wohl*, le bien et l'agréable.

³²³ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251-252

développement des facultés de l'esprit, et l'ignorance sont autant de choses qui peuvent avoir une influence sur la volonté en augmentant ou en diminuant l'étendue de son pouvoir³²⁴. Mais Kant n'admet pas la thèse selon laquelle des facteurs extérieurs pourraient *déterminer* la volonté, car une volonté qui serait ainsi déterminée ne serait plus une volonté. Ainsi, en un certain sens du terme de liberté, toute volition est libre. Pourtant, on doit pouvoir concevoir une volonté qui ne soit pas bonne moralement parlant : le pouvoir d'autodétermination de la volonté signifie justement que la volonté peut toujours se déterminer à transgresser la loi morale et à être mauvaise. On doit donc pouvoir concevoir une volition qui ne soit pas libre au sens de la liberté qui caractérise la bonne volition. C'est qu'il y a sous la plume de Kant deux sens du mot « liberté ». En premier lieu, il y a une « définition (...) de la liberté » qui « est *négative* » : dans cette définition, « la liberté serait la propriété qu'aurait cette causalité [la volonté] de pouvoir agir indépendamment de causes étrangères qui la *détermineraient* »³²⁵. C'est la liberté comme indépendance absolue, indépendance vis-à-vis de toute cause étrangère qui la déterminerait de l'extérieur (par exemple, tel objet d'une inclination sensible). Certes, la volonté indépendante n'est pas indéterminée : au contraire, elle est déterminée par des maximes. Mais, dans la mesure où ces maximes sont choisies par l'arbitre, celui-ci est autodéterminé, de sorte qu'on peut concevoir son indépendance comme son autodétermination. La volonté libre n'est même pas déterminée par des choix qu'elle aurait fait librement dans le passé. Son indépendance *absolue* signifie qu'elle agit indépendamment de *tout* type de condition extérieure, fût-elle extérieure au sens d'antécédente. En d'autres termes, son autodétermination signifie qu'elle n'est pas prédéterminée. A vrai dire, reconnaît Kant, ce « concept de la liberté » comme indépendance absolue, celui qu'on examine « au point de vue transcendantal », « est *indispensable* comme concept problématique pour l'usage complet de la raison spéculative, mais aussi (...) est totalement incompréhensible »³²⁶. Mais cette incompréhensibilité de l'autodétermination ne suffit pas à démontrer qu'elle est une chimère, selon Kant.

³²⁴ C'est pour cette raison que Kant parle d'une proportion directe entre la responsabilité et la liberté : dans la théorie kantienne de l'imputation, les erreurs de jugement ne peuvent pas être imputées à la volonté car l'ignorance n'est pas un libre choix. Mais, dans une mesure qui varie avec les circonstances, une personne est toujours responsable de ses actes pour Kant. Pour une analyse éclairante de ce point, voir Silber (1960 [2]).

³²⁵ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 315

³²⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 614

Au contraire, la finitude de la connaissance humaine nous inciterait plutôt à rejeter la thèse selon laquelle tout ce qui est incompréhensible est illusoire et à considérer cette liberté comme une chose en soi.

Kant emprunte au vocabulaire de la politique le terme qui lui permet de désigner un second concept de la liberté, « concept *positif* » où « la liberté de la volonté » consiste « dans une autonomie »³²⁷. Comme dans l'autolégislation politique, l'autonomie de la volonté est la « propriété qu'elle a d'être à elle-même sa loi »³²⁸, de s'exercer indépendamment de toute propriété d'un quelconque objet de volition. Dans l'autonomie, la volonté ne situe pas le principe de son action dans l'objet, mais dans la forme de son vouloir. La liberté comme autonomie est donc un cas particulier de la liberté conçue comme indépendance. Mais elle en est la forme la plus parfaite, argumente Kant. En faisant d'une pure forme son principe déterminant, la volonté autonome se conforme à un principe dont la validité ne dépend d'aucun objet de désir et donc d'aucun désir sensible. Cette conformité de la volonté autonome à la loi morale est le résultat d'une contrainte exercée sur cette volonté mais, assure Kant, cette contrainte est interne et ne réduit pas à néant la liberté de l'agent. Dans cette soumission, l'agent exprime pleinement sa nature d'être raisonnable, puisque c'est alors sa raison et elle seule qui le détermine à agir, sans le concours de sa sensibilité : « la volition autonome », selon les termes de J. Silber, « affirme l'indépendance de la volonté par rapport à toute détermination par le désir »³²⁹. Au contraire, dans l'hétéronomie, la volonté fait de tel objet de la faculté de désirer le principe déterminant de son action et, ainsi, c'est de cet objet qu'elle « reçoit » la règle d'après laquelle elle agit : c'est parce que cet objet a la propriété d'affecter la sensibilité de telle manière agréable ou désagréable que la volonté agit d'après la règle dont cet objet fournit la matière. Le vouloir est alors conditionné et, comme tel, il est « comme » déterminé de l'extérieur. La volonté hétéronome agit *comme si* elle n'avait pas le pouvoir de résister à l'influence qu'exercent les objets extérieurs via les inclinations sensibles qu'ils suscitent, *comme si* elle n'était pas libre au sens transcendantal du terme. Tant et si bien que certains auteurs l'ont décrite comme une faculté *asservie* à la sensibilité : ce n'est rien

³²⁷ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 316

³²⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 316

³²⁹ Silber (1960 [2]), p. xc-xci

d'autre que la volonté hétéronome kantienne que Hume désigne lorsqu'il parle de la raison pratique comme de « l'esclave des passions ». Chez Kant, en revanche, la volonté hétéronome reste libre au sens de la liberté transcendante. C'est encore indépendamment de toute cause étrangère et de toute condition antécédente qu'elle se détermine à agir d'après la représentation de tel principe déterminant. Certes, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la volonté est la capacité d'agir conformément aux lois morales. Partant, Kant ne parvient pas dans cet ouvrage à rendre compte de la capacité qu'a la volonté à agir de manière contraire à la loi, ni du fait que celle-ci se présente à la volonté comme un impératif. Ce n'est que dans *La Religion dans les limites de la simple raison* que Kant parvient à une exposition du concept de liberté où autonomie et hétéronomie apparaissent comme deux manières dont la liberté transcendante peut s'exprimer : comme l'écrit Silber, « Kant affirme maintenant [dans la *Religion*] que la liberté au sens négatif du terme – qu'il appelle désormais la liberté transcendante - implique (...) la spontanéité absolue » et « la capacité à rejeter la loi »³³⁰.

On ne confondra donc pas la liberté positive et la liberté négative, l'autonomie et l'autodétermination. C'est la première qui appartient en propre à la bonne volonté, puisque nous avons défini la bonne volonté et la volonté autonome dans les mêmes termes, ceux de la volonté inconditionnée. Le vouloir qui caractérise la bonne volonté est donc le vouloir *autonome*. C'est pourquoi les *Fondements de la métaphysique des mœurs* peuvent conclure que le fondement suprême de la moralité réside dans l'autonomie de la volition. Et c'est pourquoi Kant peut dire de la loi morale qu'elle n'exige rien d'autre de la volonté qu'une volition autonome : « le principe » pratique suprême de la bonne volonté, selon la formule dite de l'autonomie, est celui de « n'accomplir d'action que » de telle façon « que la volonté puisse se considérer elle-même comme légiférant universellement en même temps par sa maxime »³³¹. L'impératif moral, en tant que catégorique, se caractérise en effet par la forme suivante : tu dois agir de telle ou telle façon, que tu veuilles l'objet de cette action ou non. Soit, par exemple,

³³⁰ Silber (1960 [2]), p. lxxxiii. Pour une analyse éclairante de l'évolution de la conception kantienne de la liberté, on se reportera à l'ensemble de cet article de Silber et, notamment, aux pages xxxvi à xciv.

³³¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 301

l'impératif moral suivant : « je ne dois pas mentir, alors même que le mensonge ne me ferait pas encourir la moindre honte »³³². La volonté qui agit d'après un tel principe ne reçoit pas d'une inclination sensible la règle qui la détermine, puisque cette règle vaut même lorsque l'agent ne peut pas satisfaire son désir d'être estimé pour la véracité de son discours. Au contraire, les impératifs hypothétiques ont la forme suivante : « je dois faire cette chose, *parce que je veux* [au sens du vouloir de la faculté inférieure de désirer] *cette autre chose* »³³³. Soit, par exemple, l'impératif hypothétique suivant : « je ne dois pas mentir, si je veux continuer à être honoré »³³⁴. Ici, la règle est bien subordonnée à une condition : c'est si ou parce que je veux tel objet, à savoir l'estime publique, que je dois agir de telle façon, à savoir ne pas mentir. La volonté qui agit d'après un tel principe est effectivement hétéronome, car ce n'est pas cette volonté qui se donne à elle-même sa loi, mais c'est son objet qui la lui donne : c'est l'estime publique et le désir d'être estimé que la faculté de désirer trouve dans sa partie inférieure qui fondent l'adoption par la volonté du principe conseillant de ne pas mentir. La légalité de la déclaration véridique n'est alors qu'une apparence de moralité liée à la « fièvre des honneurs », laquelle « n'est pas l'*amour de l'honneur*, haute estime que l'homme est en droit d'attendre des autres pour sa valeur intérieure (morale), mais une aspiration à la *renommée*, où suffit l'apparence »³³⁵.

On peut maintenant voir pourquoi ce qui caractérise la bonne volonté est la maxime de celle-ci : l'autonomie de la volition dépend de la nature de la maxime concernée. Cela signifie d'une part que, pour qu'il y ait autonomie, il faut que la maxime de la volonté ait une certaine *forme*, celle qu'exige l'autonomie de la volition. C'est pourquoi la loi morale peut être formulée, non seulement dans les termes de l'impératif dit de l'autonomie, mais aussi dans ceux de l'impératif *formel*, celui qui exige la bonne forme des maximes. Mais, dans notre chapitre I. 1, nous avons distingué différents types de maximes. Il faut donc préciser que l'impératif formel exige la conformité des maximes en tant que *principes d'action* (ce que J. Atwell appelle les *actional maxims*). Il s'agit du type de règle que les *Fondements de la métaphysique des mœurs* définissent ainsi : « on entend par

³³² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p.310

³³³ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 309

³³⁴ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 310

³³⁵ *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, p. 1088

maxime le principe subjectif » de l'action, par opposition au « principe objectif (c'est-à-dire le principe qui servirait aussi subjectivement de principe pratique à tous les êtres raisonnables, si la raison avait plein pouvoir sur la faculté de désirer) »³³⁶. Quelle forme doivent avoir les maximes qui déterminent directement une action pour permettre l'autonomie de la volition ? Kant répond : « Puisque j'ai dépossédé la volonté [autonome] de toutes les impulsions qui pourraient être suscitées en elle par l'idée des résultats dûs à l'observance de quelque loi, il ne reste plus que la conformité universelle des actions à la loi en général, qui doit seule lui servir de principe »³³⁷. Les principes d'action doivent revêtir une « forme de loi universelle » ou, tout simplement, une « forme législative » (toute loi étant universelle). L'impératif formel exige, dans les termes de la « formule de la loi universelle »³³⁸, la simple forme universelle des maximes d'action : « il n'y a donc qu'un impératif catégorique », écrit Kant, « et c'est celui-ci : *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* »³³⁹. En tant que règles, les maximes ont toutes le caractère de la généralité, c'est-à-dire qu'elles sont des propositions suffisamment « grandes » pour permettre à de nombreuses actions d'être des cas particuliers tombant sous ces règles. C'est d'ailleurs de cette « grandeur » que la maxime tire son nom : elle est la *maxima propositio*, la majeure, d'un syllogisme pratique qui, commençant par ce principe, conclut, en passant par une mineure mentionnant les circonstances présentes et telle action possible, à telle action particulière³⁴⁰. La généralité des maximes les rend donc

³³⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 260 n. La formule d'une maxime n'est donc pas un impératif, puisque « la représentation d'un principe objectif, en tant que ce principe est contraignant pour une volonté, s'appelle un commandement (de la raison, et la formule du commandement s'appelle un IMPÉRATIF » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 275). On évitera donc de formuler une maxime au moyen des verbes « devoir » ou « falloir » ou de tout verbe utilisé au mode impératif.

³³⁷ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 261

³³⁸ Silber (1974), p. 205

³³⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 285

³⁴⁰ Kant présente ainsi le syllogisme pratique : « la division de l'analytique de la raison pure pratique devra ressembler à celle d'un syllogisme, c'est-à-dire aller du général dans la majeure (...), par une subsumption, d'actions possibles (comme bonnes ou mauvaises) sous ce principe, effectuée dans la mineure, à la conclusion, c'est-à-dire à la détermination subjective de la volonté » (*Critique de la raison pratique*, p. 718). Sur le modèle d'un syllogisme pratique proposé par L. Beck, nous donnons l'exemple suivant : (1) majeure : lorsqu'on me fait du tort, je me vengerai ; (2) mineure : dans les circonstances présentes, je peux me venger en disant ce mensonge ; (3) conclusion : je décide de dire ce mensonge. Cf. Beck (1960), p. 81

toutes aptes à être adoptées par plusieurs personnes. Mais certaines maximes seulement sont susceptibles d'être adoptées par tous les êtres raisonnables et de fonder l'autonomie de la volonté.

Mais l'autonomie du vouloir suppose plus que la forme législative du principe d'action. La forme de loi universelle d'une maxime garantit seulement la conformité de l'action et de son principe à la loi morale : elle garantit seulement leur légalité, non leur moralité. Le principe d'action par lequel « le marchand avisé » se fait une règle d'établir « un prix fixe, le même pour tout le monde » est le même que celui du marchand qui se conduit de la même manière, mais en vertu de « principes de probité »³⁴¹. La différence entre les deux marchands réside dans la raison pour laquelle la règle est adoptée. Le marchand avisé adopte cette règle pour l'objet de cette règle, parce qu'il désire cet objet. Le marchand honnête fait abstraction de cet objet au moment d'adopter cette maxime. Or, dans le concept de maxime comme principe d'action, « toutes les maximes ont (...) une forme » et « une matière »³⁴². Puisque donc, dans la volition autonome, la maxime n'est pas adoptée pour sa matière ou son objet, elle doit être choisie pour sa forme. L'autonomie suppose donc non seulement la forme législative du principe d'action, mais le bon principe de volition (ce que Atwell la *incentival maxim*), celui qui donne à la volition son mobile (dans le cas de la volition autonome, le respect de la loi formelle). Le marchand honnête est celui qui a adopté le principe d'action de pratiquer les mêmes prix avec tous ses clients *parce qu'il* a adopté le principe de volition d'agir par respect pour la loi morale toutes les fois que celle-ci lui commande. Tel est le bien inconditionné en tant que condition *formelle* de tout ce qui peut être jugé bon : la forme législative d'une maxime adoptée pour sa forme par respect pour la loi morale. L'honnête homme, soucieux de mener une vie bonne, doit avant tout choisir avec soin les règles qu'il va mettre en pratique. Sa tâche première consiste à façonner de bonnes *habitudes* de vie, car nos habitudes ne sont rien que les pratiques que nous accomplissons *régulièrement*, c'est-à-dire la mise en pratique des maximes d'après lesquelles nous agissons.

³⁴¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 256

³⁴² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 303

7. Insuffisance d'une définition immanente du bien inconditionné

Kant fait assurément résider le bien moral inconditionné dans une certaine forme du vouloir. C'est pourquoi, dans le passage cité précédemment où il définit le bien inconditionné dans les termes de la bonne maxime, il le définit aussi comme une certaine *manière* : « s'il devait y avoir quelque chose qui soit bon ou mauvais absolument », détermine-t-il, « ce serait seulement la manière d'agir, la maxime de la volonté, qui pourrait être appelée ainsi, mais nullement une chose »³⁴³. C'est l'idée que le sens commun souligne quand il désigne les bonnes mœurs par l'expression « les bonnes manières ». Lorsque nous jugeons quelque chose favorablement ou non d'un point de vue moral, nous ne faisons qu'attribuer le prédicat « moralement bon » ou « moralement mauvais » à la manière dont l'action (ou la conduite) concernée est ou serait accomplie. Mais tandis que les bonnes manières (« la bienséance extérieure »³⁴⁴) se définissent par la conformité de l'action avec des règles extérieures (les convenances), la moralité se définit par la conformité de la maxime une règle intérieure (la loi morale). Dire de telle action qu'elle est moralement bonne, c'est dire qu'elle est accomplie d'après une maxime conforme à la loi morale. Dire de telle conduite générale de telle personne qu'elle est bonne, c'est dire qu'elle s'accomplit d'après des maximes conformes et témoigne ainsi d'une bonne volonté. Le bien inconditionné consiste ainsi dans une certaine manière de faire. Comme l'exprime J. Atwell, « atteindre la perfection morale consiste à agir d'une certaine manière, à partir d'un certain motif, à savoir le devoir – (...) plutôt qu'à agir en vue d'une chose liée à une action comme à son moyen »³⁴⁵.

Dans cette conception du bien inconditionné, ce dernier est quelque chose qui réside à l'intérieur de l'action morale elle-même. On voit quel est le mérite de cette conception immanente du bien inconditionné. Elle place l'obtention de ce bien à la portée de tous les hommes, quelle que soit leur situation. C'est précisément cette banalité du bien inconditionné formel que Nietzsche reproche à Kant lorsqu'il oppose à « l'idéal chrétien » un « idéal aristocratique », qui est inaccessible à la plupart parce qu'il exige un dépassement de soi par-delà les

³⁴³ *Critique de la raison pratique*, p. 681

³⁴⁴ *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p. 199

³⁴⁵ Atwell (1986), p. 97

limites de ses capacités données. Comme l'écrit L. Beck au sujet de la bonne volonté, « l'objet » de la raison pure pratique « n'est pas quelque chose que l'agent moral ne pourrait espérer obtenir que dans un avenir incertain, lorsque les hommes seraient devenus parfaits, les gens malhonnêtes honnêtes, et les enfers paradisiaques »³⁴⁶. C'est encore mal dire que dire du bien inconditionné ainsi conçu que nous pouvons toujours l'« obtenir ». Car le bien absolu immanent n'est pas à proprement parler quelque chose qui s'obtient. C'est quelque chose qui se *fait*, non pas au sens du faire que les Anciens désignaient par le terme de *poiësis*, mais de celui exprimé par le terme de *praxis*. Faire le bien absolu ne consiste pas à produire un effet, dont la réalité dépend, outre de l'action qui le produit, de causes extérieures à l'agent. L'action qui fait le bien absolu immanent consiste plutôt à incarner cette forme abstraite dans une action concrète. La liaison nécessaire de la forme de l'action morale avec son contenu (l'action sous son aspect physique) signifie alors que la « réalisation » du bien absolu est contemporaine de l'action qui le fait : « toute action morale accomplit en partie cette fin », confirme Beck³⁴⁷. Or, il ne dépend que de nous d'accomplir notre devoir, puisqu'« il n'est besoin ni de science ni de philosophie pour savoir ce qu'on a à faire, pour être honnête et bon, et même sage et vertueux »³⁴⁸. On retrouve chez Kant l'idée, chère à Rousseau, selon laquelle il suffit, pour accomplir son devoir, de consulter sa conscience (le lieu où réside « *la loi morale en moi* »³⁴⁹), sans avoir besoin de pouvoir formuler, sous leur forme abstraite et philosophique, les principes dont la raison commune se sert comme instinctivement pour connaître le devoir. Si l'action qui fait le bien absolu ne dépend que de nous, la réalisation du bien, contemporaine de cette action, ne dépend que de nous aussi, et nous pouvons toujours le réaliser. De ce point de vue, la formule « *fac bonum* » exprime mieux l'impératif moral suprême que « *quaere perfectionem* », car elle a le mérite de se prêter mieux à cette interprétation immanente du bien inconditionné, même si elle omet de déterminer la forme de l'action morale. La loi morale exige de *faire* le bien inconditionné, non de le rechercher, car il n'est pas un bien qu'on puisse trouver

³⁴⁶ Beck (1960), p. 136

³⁴⁷ Beck (1960), p. 136

³⁴⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 264

³⁴⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 802

consécutivement à une recherche : il est un bien qui se donne en même temps que la conduite qui l'incarne.

A l'inverse, on peut qualifier d' « aristocratiques » les morales qui placent la vertu dans le concept de tel ou tel talent et le bien inconditionné dans celui du résultat, extérieur à la conduite, que le talent concerné permet d'obtenir. En particulier, Kant critique la morale qui définit le bien absolu dans les termes du bonheur personnel et la vertu dans ceux de la prudence, en disant que cette éthique situe l'obtention de ce bien à la portée de certains hommes seulement. Si le bien absolu est transcendant par rapport à l'action qui le produit, comme dans le cas du bonheur, l'individu doit, pour l'atteindre, disposer de l'habileté « qui le rend capable de faire converger toutes ses fins » vers le résultat qu'il se propose³⁵⁰. Or, cette capacité réside dans une grande subtilité de l'esprit, celle qui lui permet de pénétrer très loin dans les conséquences nécessaires de nos actions. L'homme prudent possède donc des qualités individuelles qui ne sont pas partagées par tous les hommes : l'intelligence, la culture que seule l'éducation peut développer, l'expérience que seul un grand usage du monde peut former. Sans ces attributs, la raison instrumentale ne peut pas découvrir les relations causales qui unissent les phénomènes, ni se servir de ce savoir pour calculer correctement les suites des actions possibles. A vrai dire, le bien absolu des morales de la prudence apparaît à Kant comme inaccessible pour tout homme : le calcul que son obtention présuppose, celui de « ce qui procure un avantage vrai et durable est toujours, si cet avantage doit s'étendre à l'existence entière, enveloppé d'une obscurité impénétrable »³⁵¹, si bien qu'il dépasse les capacités réelles de la raison humaine. Le pouvoir de celle-ci est si insuffisant quand il s'agit de parvenir au bonheur que « chez ceux-là même qui ont fait de l'usage de la raison la plus grande expérience, il se produit », prétend observer Kant, « un certain degré de *misologie*, c'est-à-dire de haine de la raison »³⁵².

La philosophie morale ne peut cependant pas se contenter d'une définition du bien inconditionné dans les termes de la bonne maxime, précisément à cause de l'immanence de celle-ci par rapport à l'action morale. Comme l'écrit A. Wood au sujet de la bonne volonté, « le bien moral ne peut pas résider seulement dans

³⁵⁰ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 278 n.

³⁵¹ *Critique de la raison pratique*, p. 652

³⁵² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 253

une condition formelle, mais il doit aussi résider dans une fin »³⁵³. La définition du bien et celle du souverain bien sont respectivement celle d'un objet de la raison pure pratique et celle de la totalité des objets de la raison pure pratique. Il s'agit donc, dans cette entreprise, de définir des *fins* possibles. « Qu'est-ce qu'une fin de la raison pure ? », demande la théorie du bien. « Quelle est la fin qui constitue la somme des fins de la raison pure ?, demande la théorie du souverain bien. Car ces théories répondent au besoin qu'a l'homme moral de déterminer, lorsque le devoir lui commande, la fin bonne particulière de l'action qu'il doit accomplir dans cette situation. C'est ce qu'exprime Kant lorsqu'il présente la tâche d'une doctrine du souverain bien ainsi : « déterminer cette idée *pratiquement* [l'idée du souverain bien], c'est-à-dire d'une façon suffisante pour la maxime de notre conduite raisonnable, relève de la *doctrine de la sagesse* »³⁵⁴. La détermination du concept du souverain bien doit être pratique, au sens où elle doit consister à exposer ce concept de telle manière que le souverain bien puisse devenir un objet de nos actions : il s'agit donc ici d'exposer de manière détaillée les fins qu'il contient ainsi que la façon dont elles sont ordonnées. A moins d'une définition du souverain bien dans les termes d'une chose qui puisse devenir une fin, l'homme moral ne peut donner un contenu à la « maxime » de sa « conduite raisonnable » et il ne peut agir : « Cette Idée (considérée pratiquement) n'est cependant pas vide », confirme Kant, car « elle procure à notre besoin (...) un but final », sans lequel « il se trouverait là un obstacle à la détermination morale »³⁵⁵. Il en va de même de la définition du bien et de celle du bien inconditionné. La morale doit déterminer ces concepts « pratiquement » pour permettre à l'honnête homme de savoir *ce* qu'il doit faire, et non seulement *comment* il doit agir, de connaître la fin qu'il doit atteindre, et non seulement la manière de l'atteindre. La morale doit ainsi déterminer le concept du bien comme fin possible et, pour ce faire, le concept du bien inconditionné comme fin possible, puisqu'une fin bonne est une fin dont la poursuite suppose celle du bien inconditionné comme fin.

Mais, objectera-t-on, la bonne volonté ou la bonne maxime n'est-elle pas une fin de la raison pure, un objet de la raison pure pratique ? C'est ce qu'affirme L. Beck lorsqu'il commente la définition kantienne d'un objet de la raison pure

³⁵³ Wood (1970), p. 73

³⁵⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 739-740

³⁵⁵ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 17

pratique : « Dans cette définition, (...) il faut entendre le mot ‘objet’ de manière à ce qu’il puisse désigner deux choses : un état du monde produit par une action et une simple action »³⁵⁶. Nous ne nions pas que, en un certain sens du mot « fin », la forme législative de la bonne maxime peut apparaître comme une fin de l’action morale. Lorsque Kant définit la moralité comme l’action accomplie « en vue de la loi morale », il veut assurément dire que cette loi est une fin en soi (une fin *contre* laquelle on ne doit jamais agir). Mais peut-être veut-il aussi dire que la forme exigée par cette loi est une fin à incarner. Si donc la forme législative des maximes peut être conçue comme une fin possible, pourquoi la morale devrait-elle dépasser la définition du bien inconditionné comme bonne volonté vers une définition plus complète ? Pour répondre à cette question, il faut distinguer entre deux concepts de ce qu’est une fin. J. Atwell désigne un sens « matériel », « conséquentialiste » ou « extrinsèque » du terme « fin », celui où la fin de l’action est la chose « qu’on essaye de produire au moyen d’une action »³⁵⁷. C’est le sens qu’exprime le langage courant par les expressions de « atteindre une fin » ou de « poursuivre une fin ». Et c’est le sens dans lequel Kant définit le terme de *Zweck* (« fin ») lorsqu’il en fait « un objet de l’arbitre (d’un être raisonnable), par la représentation de laquelle l’arbitre est déterminé à une action : produire cet objet »³⁵⁸. Mais Atwell désigne aussi un sens formel, intrinsèque ou immanent du terme de fin, celui où le but de l’action est immanent par rapport à cette action. On retrouve ici la distinction que nous suggérions précédemment entre *poiësis* et *praxis*, entre les fins qu’il faut produire et celles qu’il faut incarner dans des actions concrètes. Dans le premier concept, la fin de l’action est un *effet* (*Wirkung* ou *Product*) que l’action peut produire (*bewirken*). Dans le second concept, elle est une *manière d’agir* (*Handlungsart*) que l’action peut manifester ou exprimer, comme dans ces arts où il s’agit de s’exercer à tel ou tel *style* du genre artistique concerné (par exemple, la danse), plus qu’il ne s’agit de produire une œuvre particulière extérieure à l’action de l’artiste (comme par exemple en sculpture). En tant que forme ou manière de l’action morale, la forme législative des maximes peut bien fournir à une action sa fin intrinsèque, mais elle ne peut fournir à aucune action sa fin extrinsèque. L’immanence de la bonne forme *dans* l’action morale

³⁵⁶ Beck (1960), p. 129

³⁵⁷ Atwell (1986), p. 97

³⁵⁸ *Métaphysique des mœurs*, p. 658

signifie précisément que cette forme ne peut pas être un ob-jet, une fin extrinsèque de cette action.

Or, c'est dans ce sens conséquentialiste qu'il faut employer le terme de fin lorsqu'on veut dire de la morale qu'elle doit déterminer le concept du bien inconditionné comme fin. Le concept du bien absolu que la morale doit déterminer « pratiquement » doit permettre à l'agent de donner, dans chaque situation morale, une *matière* à sa maxime et à sa volition. Il doit donc être le concept d'une chose qui puisse être une fin matérielle de l'action. Nous rappelions à l'instant que la définition kantienne du bien était la détermination du concept d'un objet de la raison pure pratique et, donc, du concept d'une *fin* de la raison pure. Or, Kant présente explicitement les objets de la raison pratique comme des fins au sens conséquentialiste ou causal du terme : « par un concept de la raison pratique, j'entends la représentation d'un objet comme un effet [*Wirkung*] possible par la liberté »³⁵⁹. Les objets de la raison pratique, y compris les objets de la volonté pure, sont des effets pratiquement possibles, des objets qui peuvent être produits par l'action de la volonté. Car vouloir, disions-nous, signifie proprement chez Kant chercher par tous les moyens disponibles à produire un objet représenté comme à réaliser : tout agir est un produire, même lorsque l'effet produit n'est pas un être étendu, mais un être invisible qui n'existe que dans le temps (c'est le cas des actions qui cultivent des facultés, comme par exemple dans la danse, où le danseur ne fait qu'incarner un style, mais forge néanmoins par là une capacité à incarner ce style). En ce sens, tout objet de volition est un effet pratiquement possible. C'est pourquoi un objet de la raison pratique est une *chose* concrète, non une forme abstraite. Puisque c'est un objet que l'action peut produire, c'est quelque chose qui peut se tenir dans l'espace et/ou dans le temps en-dehors et indépendamment de la cause qui le produit : c'est quelque chose qui peut exister (du latin *existere*, formé à partir du préfixe *ex*, « hors de », et du verbe *stare*, « se tenir »). C'est cette idée que Kant exprime lorsqu'il parle de l'objet d'une volition comme de sa « matière [*Materie*] ». Comme la volonté est toujours volonté de quelque chose, ou plutôt, volonté d'une *chose*, l'objet de sa volition est sa matière, au sens où il est représenté dans le concept d'une chose matérielle, c'est-à-dire réelle (étendue dans l'espace et/ou durable dans le temps). Le bien

³⁵⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 677

absolu en tant qu'objet de la raison pure pratique est lui aussi une fin matérielle possible, un effet pratiquement possible, un objet réalisable, et la matière possible d'une volition.

Nous voyons une confirmation de cette conclusion dans les lignes où Kant présente le bien inconditionné, la bonne volonté, comme la fin pour laquelle la nature a pourvu l'homme d'une raison. Ceux-là même qui haïssent la raison pour le peu de bonheur que son usage leur a procuré sont bientôt conduits à placer ailleurs que dans le bien-être la destination naturelle de la raison : « puisque néanmoins la raison nous a été départie comme puissance pratique (...) qui doit avoir de l'influence sur la *volonté*, il faut que sa vraie destination [celle de la raison] soit de produire une *volonté bonne* »³⁶⁰. Les tenants de l'interprétation immanente du bien inconditionné critiquent ce passage en disant que Kant y parle improprement de la bonne volonté comme d'un effet qu'une conduite puisse produire. Ou ils interprètent le mot *hervorzubringen* dans le sens de l'action qui exprime sa fin, plus qu'elle ne la produit. J. Atwell écrit ainsi : « une bonne volonté, pourrait-on dire, est exprimée (*hervorgebracht*) et, même si c'est un agent qui l'exprime, il ne le fait pas au moyen d'une action distincte de ce qu'elle exprime »³⁶¹. Mais l'interprétation qu'Atwell propose du verbe *hervorzubringen* est tendancieuse, puisqu'on peut citer de nombreux passages où Kant utilise ce même verbe pour désigner l'action de produire un effet. Ainsi, au paragraphe 45 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant identifie dans les beaux-arts « *eine bestimmte Absichte etwas hervorzubringen* » (une intention déterminée de produire quelque chose), où le terme *etwas* (quelque chose) désigne des œuvres et non des formes, à savoir les « *Producte der schönen Kunst* » (les produits des beaux-arts). La raison pour la laquelle Atwell donne à *hervorzubringen* le sens d'exprimer dans l'expression « *einen an sich selbst guten Willen hervorzubringen* » tient donc moins à l'usage courant qu'en fait Kant, qu'à l'interprétation immanente que ce commentateur fait du bien absolu kantien. Mais, dans notre interprétation, le bien absolu doit à la fois servir de fin formelle et de fin matérielle à l'action. La bonne volonté peut donc être produite au sens

³⁶⁰ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 254. La proposition principale de cette traduction a dans le texte original l'équivalent suivant : « *die wahre Bestimmung [der Vernunft] muss sein, einen an sich selbst guten Willen hervorzubringen* ».

³⁶¹ Atwell (1986), p. 97

causal du terme, et la destination de l'homme peut bien consister dans la production de cet effet. L'examen de l'usage que Kant fait du concept de destination de l'homme (*Bestimmung des Menschen*) suffit à s'en convaincre : loin d'être déjà présente dans toute action morale, la bonne volonté à laquelle l'homme est destiné est pour Kant le terme d'un processus infini situé dans un futur indéfini, la fin de l'histoire humaine : c'est pourquoi l'espérance d'un tel état est « l'espérance qu'après maintes révolutions survenues dans cette transformation parviendra finalement un jour à s'établir ce que la nature a pour dessein suprême d'établir », à savoir un « foyer au sein duquel se développeraient toutes les dispositions originelles de l'espèce humaine »³⁶². Après avoir présenté la bonne volonté dans les termes d'une fin formelle (la forme législative d'une maxime), la morale peut et doit donc présenter la bonne volonté dans les termes d'une fin matérielle, sous les traits de la bonne volonté que la raison doit produire conformément à sa destination naturelle.

On objectera peut-être que, si la morale doit déterminer le concept du bien absolu dans les termes d'un objet matériel de volition, elle doit formuler la loi morale à travers un impératif matériel, et non formel, du type : produis en toi-même une bonne volonté. Or, Kant insiste souvent sur le caractère formel de l'impératif moral. Il ne semble donc pas pouvoir défendre la thèse que lui prête notre interprétation de la tâche matérielle de la morale. Nous reviendrons plus loin sur la question de savoir comment l'impératif moral peut revêtir chez Kant un aspect matériel³⁶³. C'est pourquoi nous nous contenterons ici de faire remarquer que Kant ne formule pas toujours la loi morale et l'exigence d'une bonne volonté dans des termes formels. Kant affirme au contraire dans de nombreux textes la nécessité pour l'homme de rendre sa volonté bonne, de se rendre vertueux, ou encore de se rendre digne du bonheur. Dans la *Doctrine de la vertu* notamment, il écrit : « il faut que l'homme place cette perfection dans ce qui peut être *effet* de son acte »³⁶⁴. En d'autres termes, l'homme doit produire en lui-même une bonne volonté. Cette formule est bien l'impératif moral, puisque la loi morale n'exige d'abord rien d'autre que la bonne volonté. Sans doute, la loi exige d'abord la bonne volonté comme *forme immanente* à nos actes, comme ce dont nous faisons

³⁶² *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p. 202

³⁶³ Voir notre chapitre III. 3. 2

³⁶⁴ *Métaphysique des mœurs*, p. 666

preuve *dans* nos actes : « soyez saint (dans votre conduite) comme votre Père est saint dans les Cieux », selon la sentence de Moïse reprise par Kant. Mais comme nous, les hommes, ne pouvons vouloir faire quelque chose sans vouloir un objet matériel (la conséquence nécessaire de l'action voulue), nous ne pouvons vouloir faire preuve de bonne volonté dans notre conduite sans vouloir en même temps la conséquence de cette conduite, à savoir la bonne volonté comme objet matériel. Par conséquent, l'homme moral se représente l'exigence de bonne volonté sous son aspect formel, mais *aussi* sous son aspect matériel. Dans cette représentation du principe moral suprême, la formule de la *Doctrine de la vertu* que nous commentons, « la loi projette pour son propre usage », commente J. Silber, « un objet matériel sous les traits de l'incarnation de la forme de la loi dans une bonne volonté »³⁶⁵. En d'autres termes, cette représentation, fournit l'impératif qui fait de la bonne volonté un objet matériel catégoriquement nécessaire, puisqu'elle représente la nécessité absolue d'un effet pratiquement possible, sous les traits d'une perfection « qui peut être effet » d'une conduite.

³⁶⁵ Silber (1963), p. 186

8. Le bien inconditionné comme sainteté ou perfection morale

Nous avons dans un premier temps identifié le bien absolu avec la bonne volonté, avec la maxime ayant la forme d'une loi et ayant cette forme pour fondement (la bonne volonté étant celle dont la maxime a la forme d'une loi). Mais nous avons vu que cette façon de définir le bien inconditionné était incomplète parce que, en insistant sur l'aspect immanent du bien absolu, elle ne permet pas de placer ce bien dans une chose qui puisse constituer un objet matériel d'une volition. Dans le cadre d'une téléologie morale, il faut définir le bien inconditionné dans les termes d'une fin matérielle, et non seulement dans ceux de la forme universelle des maximes, laquelle peut peut-être être prise pour fin formelle, mais jamais pour fin matérielle. Il faut donc chercher à placer le bien inconditionné dans le concept d'un objet que l'individu puisse produire dans le monde. C'est pour cette raison que, au début des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant cherche parmi toutes les choses « qu'il est possible de concevoir dans le monde » ce qui peut « sans restriction être tenu pour bon »³⁶⁶. Il oppose alors la bonne volonté, comme « bonne qualité personnelle (...) entièrement produite par l'individu »³⁶⁷, à un certain nombre de biens qui ont pour dénominateur commun le fait d'être *donnés* à l'homme, et non produits par lui. Les talents de l'esprit et les qualités du tempérament sont considérés par Kant comme des dons de la nature (*Naturgaben*), que nous pouvons au mieux affiner ou du moins empêcher de se dégrader. Quant aux éléments du bonheur, ils dépendent de circonstances sur lesquelles un individu n'a pas ou peu de maîtrise : ce sont donc, au moins en partie, des dons de la fortune (*Glücksgaben*). J. Atwell explique cette opposition entre la bonne volonté comme qualité personnelle cultivée et les qualités personnelles données en disant que la distinction entre les biens inconditionnés et les biens conditionnés recouvre celle qui sépare « les biens qui dépendent entièrement de nous et ceux qui nous sont donnés »³⁶⁸. Mais cette interprétation se heurte aussitôt à la manière dont Kant compare la bonne volonté et les vertus stoïciennes (par exemple, la modération). Il ne les compare pas dans les termes d'un contraste entre des qualités acquises et des qualités innées,

³⁶⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 250. Les italiques sont de nous.

³⁶⁷ Atwell (1986), p. 21

³⁶⁸ Atwell (1986), p. 21

puisqu'il ne fait pas des vertus antiques des qualités du tempérament et donc des dons de la nature³⁶⁹. Pour Kant, les vertus peuvent et doivent être cultivées par l'individu, dans la mesure où ce sont « des qualités qui sont favorables à cette bonne volonté » et qui « peuvent rendre son œuvre beaucoup plus aisée »³⁷⁰. Pour sauver son interprétation du bien inconditionné comme le bien dont la réalisation dépend de l'individu, Atwell présente alors les vertus stoïciennes comme des parties du bien inconditionné. Mais Kant les *oppose* au bien inconditionné en les présentant comme bonnes seulement conditionnellement. Nous préférons donc expliquer le contraste par lequel les *Fondements* séparent le bien inconditionné de certains biens qui sont des dons par le fait que Kant cherche ici à définir le bien inconditionné dans les termes d'une fin matérielle nécessaire de l'action. En tant que chose que la volonté doit catégoriquement produire, le bien inconditionné ne peut pas être conçu donné sous les traits d'un bien dont on ne peut jouir que s'il est donné.

Dans quelle chose faut-il placer cet effet nécessaire ? Nous avons précédemment cité le passage où Kant définit le bien inconditionné comme « la manière d'agir » d'une volonté déterminée par la loi et comme « la maxime de la volonté » ainsi déterminée. Mais Kant ne se contente pas de déterminer le concept du bien absolu dans ces termes et ajoute, dans le même passage, une troisième caractérisation du bien absolu : « s'il devait y avoir quelque chose qui soit bon ou mauvais absolument (...), ce serait seulement la manière d'agir, la maxime de la volonté, et, par conséquent, la personne même qui agit, en tant que bon ou méchant homme »³⁷¹. Cette phrase fait écho aux nombreux passages où Kant présente la valeur inconditionnée comme « la valeur interne de la personne [*Person*] »³⁷². Le bien inconditionné, c'est la bonne personne. C'est ce que confirme l'analyse des jugements de la raison commune dans la Première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*³⁷³. Lorsque nous jugeons

³⁶⁹ H. Paton défend néanmoins la thèse que les vertus sont présentées dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* comme innées. Cf. Paton (1963), p. 38

³⁷⁰ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251

³⁷¹ *Critique de la raison pratique*, p. 681

³⁷² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251

³⁷³ J. Atwell fait remarquer que la manière de juger commune est implicitement caractérisée par Kant de manière très différente lorsque celui-ci reconnaît à quel point l'« idée de la valeur absolue de la simple volonté » est étrange : « il y a (...) dans cette façon de l'estimer [la bonne volonté] sans faire entrer en ligne de compte aucune utilité, quelque chose de si étrange que, malgré

si une chose a une valeur morale, c'est au fond la moralité de la personne qui accomplit cette chose que nous jugeons. Aristote exprimait déjà cette idée lorsqu'il affirmait qu'une action est dite belle et bonne si elle est le fait d'un homme bon. Car la bonne ou mauvaise manière d'agir, la bonne ou mauvaise maxime, eu égard à laquelle nous jugeons la chose bonne ou mauvaise, dépend de la bonté de la personne qui l'accomplit. Dans sa recherche du bien inconditionné, Kant découvre « plusieurs » biens inconditionnés ou, du moins, plusieurs aspects d'une même chose, en remontant d'une condition fondamentale à une condition plus fondamentale encore selon une succession logique. Dans la citation ci-dessus, l'ordre des termes et la locution « par conséquent » sont importants parce qu'ils témoignent de cette régression logique visant à satisfaire le besoin d'inconditionné. La moralité suppose la bonté de la manière d'agir, qui suppose la bonté de la maxime, qui suppose la bonté de la personne. Aussi, la détermination du bien inconditionné le définit d'abord comme la bonne manière d'agir, « par conséquent » comme la bonne maxime de la volonté, « par conséquent » comme la bonne personne.

Mais en quel sens peut-on se référer au bien inconditionné dans les termes de la personne moralement bonne ? Autrement dit, qu'est-ce qui, dans cette personne, est si bon que sa volonté et sa manière d'agir sont bonnes. Ce n'est assurément pas sa manière de se conduire qui fait que l'homme bon est bon puisque c'est, au contraire, la bonté de la personne qui rend bonne sa conduite. Pour les mêmes raisons, ce n'est pas la bonté de la forme de ses maximes qui rend cette personne bonne. La régression logique que nous avons décrite conduit à chercher la condition de la bonté dans le fondement de l'adoption de bonnes maximes par cette personne. Or, le fondement de l'adoption des maximes est « l'intention [*Gesinnung*] » ou « fondement subjectif premier de l'adhésion aux maximes »³⁷⁴, laquelle intention réside dans la maxime originelle qui influence ou

l'accord complet qu'il y a entre elle et la raison commune, un soupçon peut cependant s'éveiller » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 252). Si cette idée apparaît étrange et suspecte à la raison commune, n'est-ce pas au fond parce que, pour le sens commun, ce qui rend bonnes l'action accomplie et la volonté qui agit, c'est la nature de la fin poursuivie par cette volonté, et non la valeur qui serait attribuée à la volonté « sans faire entrer en ligne de compte aucune utilité » ? Cf. Atwell (1986), p. 28.

³⁷⁴ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 36. La maxime originelle du sujet ne doit pas être conçue par le concept de maxime comme principe représentant une action, ni par celui de

oriente l'adoption de toutes les maximes particulières. Dans la suite, nous utilisons le mot français « disposition », plutôt que « intention », pour désigner le concept kantien de *Gesinnung*, et ce de façon à prévenir toute lecture de « intention » dans le sens de la visée intentionnelle (*Absicht*). Le bien inconditionné est cette qualité de la volonté qui dispose l'homme vertueux à agir par respect pour la loi morale ou, plutôt, à subordonner l'amour de soi au respect. Ces deux mobiles fondamentaux sont nécessairement présents chez tout homme, de sorte que l'arbitre qui adopte sa disposition ne choisit pas l'un ou l'autre, mais de subordonner l'un à l'autre : « la différence entre l'homme bon et l'homme mauvais », explique Kant, « ne doit pas se trouver dans la différence des motifs auxquels il adhère dans ses maximes (...), mais dans leur *subordination* »³⁷⁵. En attachant la volonté à des maximes où telle action prudente est représentée comme nécessaire *si* telle manière d'agir est respectée, la bonne disposition rend possible la bonté du vouloir et la bonté de la manière d'agir. Si, dans un jugement moral, nous approuvons la chose, nous signifions seulement que celle-ci manifeste l'existence d'une bonne disposition de la volonté. Si nous la désapprouvons, nous ne faisons que déplorer l'existence d'une mauvaise disposition. Dans la théorie kantienne comme dans la théologie chrétienne, une seule transgression de la loi morale suffit à dénoncer l'homme pécheur, parce que toute transgression est le signe d'une volonté mal disposée en général.

Cette idée de la valeur inconditionnée de la bonne disposition explique pourquoi les *Fondements de la métaphysique des mœurs* cherchent le bien absolu, comme nous l'avons observé, parmi les qualités qui font non seulement la valeur, mais l'identité d'une personne : le bien absolu, ce n'est pas la capacité à tempérer ses passions, la maîtrise de soi, la puissance de calme réflexion, le courage, la résolution ou la persévérance, mais la bonne disposition de la volonté. Les dispositions de la volonté constituant les traits du caractère, c'est parmi les qualités qui composent le caractère d'une personne qu'il convient de chercher la bonne disposition. Que « les dispositions propres » de la volonté « s'appellent (...) *caractère* (*Charakter*) »³⁷⁶, on peut le voir à la manière dont Kant définit le

maxime comme principe représentant un mobile (voir notre détermination de ces concepts au chapitre I.1). Il s'agit ici de ce que nous avons appelé une maxime dispositionnelle.

³⁷⁵ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 50

³⁷⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251

caractère. Les qualités du caractère se distinguent de celles du tempérament à l'aide des notions de nature et de culture : les qualités du tempérament, sont, comme nous l'avons vu, des choses que la nature donne à l'homme, tandis que le caractère est ce que l'être raisonnable « se donne à lui-même », « d'après lequel il s'attribue à lui-même, comme à une cause indépendante de toute sensibilité, la causalité de ces phénomènes »³⁷⁷ que sont ses actions. En d'autres termes, un trait de caractère est la propriété d'une volonté par laquelle celle-ci s'attache de manière constante à des maximes : « un caractère » est « un mode de penser pratique conséquent suivant des maximes immuables »³⁷⁸. Les traits du caractère sont donc des qualités qui *disposent* la volonté à être constamment déterminée par des maximes. Par exemple, la modération dans les passions permet à l'agent de mettre en pratique ses règles de conduite toutes les fois que les circonstances l'exigent, et non seulement lorsque ses maximes rationnelles et ses passions sont en accord.

La bonne disposition qui réside dans le bien inconditionné peut donc aussi se définir dans les termes du bon caractère ou, plutôt, d'un certain trait de caractère. C'est eu égard à la présence ou à l'absence du caractère moral dans l'action concerne que nous louons ou blâmons moralement. Ces jugements sur le caractère moral ou immoral d'une personne ont en vérité quelque chose d'illégitime. Le caractère moral d'une personne ne peut exister que comme noumène, de sorte que nous ne pouvons jamais savoir si une personne est morale ou immorale. Nous ne pouvons pas légitimement inférer, à partir des données de l'expérience, le caractère moral d'une personne : l'expérience ne nous présente jamais le caractère d'une personne, mais seulement les actions qu'elle accomplit, dont nous pouvons connaître la légalité, mais jamais la moralité. Il n'en reste pas moins que, toute considération de leur légitimité mise à part, les jugements de valeur morale ont pour contenu le caractère de la personne concernée : « On ne dit pas d'un homme qu'il est mauvais parce qu'il est l'auteur d'actions qui sont mauvaises (contraires à la loi), mais parce que ces actions sont conçues de telle sorte qu'elles permettent de conclure qu'elles s'appuient en lui sur de mauvaises maximes », écrit Kant, en précisant que « un jugement, d'après lequel le responsable de telles actions serait un homme mauvais, ne peut se fonder sur

³⁷⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 727

³⁷⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 790

l'expérience avec certitude »³⁷⁹. Lorsqu'on juge un homme mauvais, on ne peut pas prétendre avec certitude qu'il est mauvais. Mais on attribue quand même la méchanceté à son caractère, dans un jugement qui ne peut avoir la valeur d'une connaissance (la vérité), mais seulement la valeur d'une conjecture (la vraisemblance).

Le trait de caractère qui définit la personne morale, Kant l'appelle la vertu (*Tugend*). A la manière des Romains, qui utilisaient le même nom (*vir*) pour désigner la force et la vertu, Kant définit comme une certaine force de la volonté la vertu de l'homme, car elle est ce par quoi la volonté se contraint elle-même à obéir à la loi morale de manière constante : il s'agit du « courage moral », de la « force morale de la volonté d'un *homme* dans l'accomplissement de son *devoir* »³⁸⁰. « *Vir propositi tenax*, (...) tel est un bon caractère ! »³⁸¹, s'écriait déjà le poète Horace, dans une formule reprise par Kant. Comme chez Descartes, l'irrésolution est chez Kant un mal moral, qui empêche l'homme qui a adopté de bonnes maximes de les transformer en « maximes immuables ». Elle le laisse impuissant devant l'influence des inclinations lorsque l'accomplissement du devoir s'annonce pénible et coûteuse, tandis que « celui qui, par exemple, nanti d'une résolution suffisamment ferme et d'une âme suffisamment forte pour ne pas renoncer à un divertissement qu'il s'est proposé, quand bien même on lui représente les si nombreux ennuis qu'il s'attire par là, (...) dès qu'on lui représente qu'il négligerait ce faisant les devoirs de sa charge (...), renonce pourtant sans hésiter, même si c'est de très mauvais gré »³⁸². La fermeté de la résolution qui attache la volonté à l'exécution de ses bonnes maximes, voilà donc le trait de caractère qui rend bon l'homme bon, voilà la disposition fondamentale de la bonne volonté.

Mais l'impératif moral ne nous fait pas un devoir de vouloir la bonté de notre disposition, laquelle n'est qu'une tendance à vouloir le bien. Il nous ordonne de poursuivre un but bien plus exigeant : « il faut que l'homme place cette perfection dans ce qui peut être *effet* de son acte », selon la formule citée au chapitre précédent. Lorsque la bonne disposition de la volonté est parvenue à un

³⁷⁹ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 30-31

³⁸⁰ *Métaphysique des mœurs*, p. 689

³⁸¹ « L'homme ferme dans ses résolutions ». Formule citée par Kant dans *Traité de pédagogie*, p. 1192

³⁸² *Métaphysique des mœurs*, p. 659-660 n.

tel état de moralité qu'elle la fait obéir à la loi nécessairement, elle se définit comme « l'entière conformité des intentions à la loi morale »³⁸³, c'est-à-dire la nécessaire conformité de la volonté à la loi. Elle est alors la propriété d'une volonté qui est déterminée par la raison seule, puisque la nécessaire soumission à la loi morale signifie la nécessaire soumission à la raison pure pratique, dont la loi morale est la règle suprême. La nécessaire bonté de la volonté est la sainteté, puisque « l'entière conformité de la volonté à la loi morale est la sainteté [*Heiligkeit*] »³⁸⁴. Comme sainteté, la vertu n'est plus à proprement parler une force, car le saint n'a pas besoin de contraindre sa volonté pour la soumettre à la loi morale : cette soumission est nécessaire, inscrite dans la nature de la volonté sainte. La sainteté n'est même plus un trait du caractère, si on définit le caractère comme ce par quoi la volonté s'attache *fortement* à des maximes : seules les volontés faibles ont besoin de force pour s'attacher à des règles qu'ils peuvent ne pas mettre en œuvre. Mais la sainteté reste le terme absolu d'une réforme morale du caractère, dans laquelle la volonté humaine cherche à affermir sans cesse sa force morale.

Or, sous cet aspect de la sainteté, la bonne disposition est une fin matérielle possible. Nous avons vu que les dispositions composant le caractère étaient des qualités que le sujet se donnait à lui-même, et ce au moyen d'actions qui relèvent de la disposition concernée. C'est en forgeant qu'on devient forgeron. De même, c'est par des actes moraux qu'on forge la capacité à résister aux penchants sensibles pour accomplir son devoir. Une disposition est bel et bien une force de la volonté, un muscle qui se renforce par chaque acte qui l'exerce. De même que, chez Aristote, on peut et on doit forger l'excellence du comportement par les bonnes habitudes, on peut et on doit, chez Kant, renforcer la volonté au sens moral de chercher à la rendre complètement disposée à agir par devoir. Une éducation morale de l'individu est toujours possible. L'éducation morale, consiste précisément à « former un bon caractère »³⁸⁵. La tâche de l'éducation morale n'est pas facile car, « le bois dont l'homme est fait est si courbe qu'on ne peut rien y tailler de bien droit »³⁸⁶. La nature de l'homme est telle qu'il peut toujours être

³⁸³ *Critique de la raison pratique*, p. 757. Dans cette traduction, il faut entendre par « intentions » les volitions de la volonté sainte.

³⁸⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 757

³⁸⁵ *Traité de pédagogie*, p. 1191

³⁸⁶ *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p. 195

tenté de transgresser la loi morale, puisque les commandements de sa raison pure peuvent toujours entrer en conflit avec ses désirs sensibles. Mais l'éducation morale peut néanmoins progresser dans la production d'un bon caractère, en cherchant à redresser le bois courbe dont l'homme est fait. On peut distinguer au moins deux aspects de ce redressement. Sous un aspect négatif, il s'agit de discipliner ses inclinations de manière à rendre leur influence moins grande que celle de la loi morale comme motif. Kant ne parle pas d'éradiquer nos inclinations naturelles. Il explique plutôt que l'origine du mal, ni même la condition de l'accomplissement du mal, ne sont à chercher dans notre nature d'êtres sensibles. Mais il parle de développer l'empire de soi-même comme capacité à dominer ses désirs sensibles. D'autre part, puisqu'il s'agit pour l'éducation pratique de former une disposition au bien, cette formation peut revêtir un aspect positif et cultiver une prédisposition naturelle au bien. Elle favorisera ainsi la prédisposition à la personnalité dont parle *La Religion dans les limites de la simple raison*, c'est-à-dire la prédisposition à laisser sa volonté être déterminée par la loi morale. Elle favorisera également les « dispositions d'esprit *esthétiques* et préalables, mais naturelles (*praedispositio*), à être affecté par les concepts du devoir », dont parle la *Doctrine de la vertu* : ce sont le sentiment moral, la conscience, l'amour du prochain et l'estime de soi qui, en nous permettant d'éprouver un certain nombre de sentiments moraux, nous permettent d'être littéralement sensibles aux commandements du devoir³⁸⁷.

Mais comment dire de la vertu qu'elle peut être produite par l'action libre, si elle n'est la propriété que de la volonté sainte ? La nécessaire conformité de la volonté à loi morale qui définit la sainteté en fait la propriété d'une volonté qui n'est soumise à l'influence d'aucune inclination sensible. Cette propriété est donc inaccessible pour un être raisonnable fini, comme l'homme : « la morale chrétienne », reconnaît Kant, « en disposant son précepte [celui qui fait de la sainteté un devoir] (...) avec tant de pureté et de sévérité, ôte à l'homme la confiance d'y être, au moins dans cette vie, parfaitement adéquat ».³⁸⁸ La volonté humaine, parce qu'elle est celle d'un être doué de raison *mais aussi* de sensibilité, est toujours soumise à l'influence des lois de la raison pure *mais aussi* à celle des inclinations sensibles, et ne se conforme pas nécessairement à la loi morale. La

³⁸⁷ Cf. *Métaphysique des mœurs*, p. 681

³⁸⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 764 n.

vertu dont elle est capable dans cette vie est seulement une disposition « stable » à obéir aux lois de la raison pure, c'est-à-dire une simple tendance à les respecter *en général* plutôt que toujours. Cela signifie que cette force risque à tout moment de faiblir sous l'influence des tentations présentées par la nature sensible. On peut donc tout aussi bien définir la vertu humaine comme une disposition *instable* à obéir à la raison pure. C'est cette idée d'une « instable stabilité » de la bonne disposition que Kant exprime lorsqu'il présente la vertu humaine comme un effort et une lutte incessante. La description kantienne de la vertu comme d'une force qui augmente à mesure qu'on l'exerce paraît pouvoir faire penser à celle qu'Aristote propose de la vertu d'un homme comme d'une « disposition susceptible d'en faire un honnête homme capable de réaliser la fonction qui lui est propre »³⁸⁹. En réalité, Kant prend ses distances par rapport aux définitions de la vertu qui emploient le terme grec *hexis* ou son équivalent latin *assuetudo*. Car par *hexis* on entend souvent une simple habitude, c'est-à-dire la facilité à accomplir tel type d'actions qui, par la répétition fréquente de ces actions, est devenu une nécessité. Or, une pratique habituelle, en tant qu'elle est nécessaire, ne peut pas avoir un caractère libre, ni donc moral. Si la disposition morale doit être une tendance à obéir librement à la loi morale, « on ne peut donc pas *définir* la vertu l'habitude d'effectuer des actions libres conformes à la loi, mais on pourrait bien la définir habitude si l'on ajoutait : 'de se déterminer à agir par la représentation de la loi' »³⁹⁰. L'habituelle conformité des actions à la loi leur confère bien une légalité, mais aucune moralité, car elle est une conformité nécessaire. Le caractère libre des actions qui se fondent sur la disposition morale et le caractère non habituel de la vertu humaine sont les signes d'une incapacité de l'homme à parvenir dans cette vie à la sainteté, celle-ci étant définie comme la propriété d'une volonté à se conformer nécessairement, plutôt que librement, à la loi morale.

L'impératif moral qui nous ordonne de vouloir la sainteté de notre volonté est-il donc faux ? Selon Kant, c'est à cette fausseté que nous devrions conclure si nous devons affirmer l'*absolue* impossibilité, pour l'homme, d'atteindre la sainteté, puisqu'une proposition qui représente une impossibilité comme nécessaire est fausse. Mais, la loi morale est un fait, nous dit Kant, et la

³⁸⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1106 b – 1107 a 2

³⁹⁰ *Métaphysique des mœurs*, p. 692

proposition qui la formule une vérité évidente. Si l'impératif catégorique doit être vrai, il doit être possible pour l'homme de parvenir à la sainteté, non pas absolument, mais sous certaines conditions. Or, puisque « la *sainteté* » est un état « dont aucun être raisonnable appartenant au monde sensible n'est capable à aucun moment de son existence », argumente Kant, « elle peut uniquement être rencontrée dans un *progrès* à l'*infini* vers cette entière conformité »³⁹¹. Une condition sous laquelle l'homme peut rencontrer la sainteté est donc l'immortalité de son âme, puisque le progrès infiniment long dans lequel il atteindrait ce but suppose l'éternité. Postulant l'immortalité, Kant prétend pouvoir affirmer la possibilité relative de parvenir à la sainteté : l'homme peut espérer, s'il s'en rend digne, parvenir à l'entière moralité « dans une existence prolongée au-delà de cette vie »³⁹² et au-delà de ce monde sensible.

Tel est donc le bien inconditionné comme fin matérielle possible : c'est la vertu, conçue comme sainteté, c'est-à-dire comme *perfection* de la disposition de la volonté à agir par devoir. Dans les termes de la *Doctrine de la vertu*, « c'est pour l'homme un devoir que de pousser la culture de sa *volonté* jusqu'à l'intention vertueuse la plus pure (...) - ce qui constitue la perfection intérieure moralement pratique »³⁹³. On sera peut-être surpris de voir le bien inconditionné défini à la fois dans les termes de la perfection morale et dans ceux de la vertu dans la mesure où, dans certains textes, Kant établit explicitement une distinction entre la vertu et la perfection morale. Mais, lorsque Kant établit cette distinction, il oppose une vertu à une autre, la vertu humaine à la vertu du saint (la perfection morale). La vertu sacrée est la sainteté, tandis que « l'état moral qui lui convient [à l'homme] et où il peut toujours être, c'est la vertu, c'est-à-dire l'intention morale en *lutte* »³⁹⁴ contre toute influence des désirs. Kant peut donc sans contradiction définir le bien inconditionné dans les termes de la vertu comme perfection et, en même temps, opposer la vertu et la perfection, car il ne fait pas référence à la même vertu dans les deux cas. Le rôle de cette distinction entre vertu humaine et sainteté est précisément de nous faire voir que le bien inconditionné que nous devons prendre pour fin est une perfection surhumaine. Cette fin est un *idéal* ou

³⁹¹ *Critique de la raison pratique*, p. 757

³⁹² *Critique de la raison pratique*, p. 759 n.

³⁹³ *Métaphysique des mœurs*, p. 666

³⁹⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 711

un « prototype que nous devons tendre à approcher et à égaler par un progrès continu, mais sans fin »³⁹⁵. A la manière d'une perfection qu'on doit imiter sans jamais pouvoir l'atteindre, la perfection morale doit nous servir de modèle dans notre conduite. Tout en s'efforçant de représenter la perfection propre comme un effet pratiquement possible, Kant insiste sur l'impossibilité pour l'homme de parvenir en tant qu'homme à la parfaite moralité. La morale kantienne exige de l'homme qu'il devienne plus qu'un homme.

De ce point de vue, l'éthique kantienne s'oppose à toutes les morales qui décrivent la vertu sous des traits qui la rendent compatible avec la nature humaine. En particulier, elle prend ses distances par rapport au « système éthique » de l'antiquité, qui « accommodait la vertu avec les faiblesses de l'homme »³⁹⁶ au sens où il définissait celle-ci dans les termes de la disposition morale dont l'homme est capable ici-bas. Soucieux d'encourager les individus à faire le bien dans cette vie, les Anciens ont cru devoir mettre la vertu à la portée de l'homme. Mais, ce faisant, ils ont élaboré un « système éthique » qui « n'était pas pur »³⁹⁷, au sens où il cherchait à définir la moralité par le seul concept de la vertu que nous puissions dériver de l'expérience, celui de « l'intention morale en lutte ». En conséquence de son impureté, la morale antique ne réussit pas à atteindre la fin que Kant assigne au moment métaphysique de la morale, à savoir la formulation des lois morales dans des termes qui soient en adéquation avec le caractère *a priori* de ces principes. Elle ne parvient pas non plus à définir la vertu de telle manière que son concept ait la plus grande influence sur la pratique réelle des hommes. Il faut donc lui préférer la morale chrétienne dont « l'Idéal (...) est le Christ », c'est-à-dire une perfection surhumaine puisqu'« il ne faut pas confondre cet Idéal avec les hommes qui s'appellent chrétiens, lesquels cherchent uniquement à se rapprocher de ce modèle »³⁹⁸. Lorsqu'on représente à l'homme la vertu sous les traits du Christ, on lui donne à considérer un schème qui, selon Kant, est plus susceptible de déterminer sa volonté que n'importe quel concept empirique de la vertu. Dans le respect qu'il éprouve devant le concept purement rationnel de la vertu, l'homme prend conscience que cette idée est un motif

³⁹⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 709

³⁹⁶ *Leçons d'éthique*, p. 83

³⁹⁷ *Leçons d'éthique*, p. 83

³⁹⁸ *Leçons d'éthique*, p. 81

fourni « par les voies de la seule raison », « qui s'aperçoit qu'elle peut être pratique par elle-même »³⁹⁹. Dans cette conscience de sa capacité à l'autonomie et de la dignité de sa nature, l'homme devrait apprendre à mépriser les mobiles fournis par les inclinations et respecter les motifs fournis par la loi morale.

³⁹⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 272

9. Le bien conditionné comme objet de la raison pure pratique

A déterminer le concept du bien inconditionné dans les termes d'un objet de la raison pure pratique, nous avons déterminé le critère du jugement sur le bien dans les termes de la fin inconditionnée poursuivie dans l'action qui le réalise. Nous pouvons maintenant déterminer le concept du bien conditionné, puisque le bien conditionné se définit par le critère eu égard auquel quelque chose peut être jugé bon. L'idée du bien, c'est celle de ce qui peut être jugé bon eu égard à la fin inconditionnellement bonne de l'action qui le produit, à savoir la vertu comme fin. Nous avons défini précédemment l'objet de la raison pure pratique comme l'objet de l'action vertueuse. Mais il s'agit aussi de l'objet d'une action accomplie en vue de la vertu. L'action qui produit le bien est faite *par* la vertu, comme forme de l'action vertueuse, mais aussi *pour* la vertu, comme fin matérielle de cette même action. Par exemple, la culture des talents, si elle est motivée par le seul fait « qu'ils contribuent aux avantages de la vie »⁴⁰⁰, ne rend pas bons les talents qu'elle produit, puisque cette conduite a pour seule fin la somme des avantages de la vie. En revanche, la culture ne donne-t-elle pas une valeur aux talents qu'elle perfectionne si elle vise une fin universelle supposant la poursuite de la vertu propre ? Le savant qui, par l'étude, cultive sa faculté de juger, veut par là pouvoir s'éclairer lui-même. Mais, s'il cherche en même temps à pouvoir éclairer le reste de l'humanité en faisant un usage public de sa raison, parce qu'il juge qu'il est de son devoir de contribuer à la marche du siècle vers les Lumières, sa conduite et le pouvoir qu'il cultive semblent pouvoir être jugés bons.

En tant qu'objet d'une action vertueuse, le bien conditionné est la matière d'une maxime morale. Comme cette matière contient la vertu comme fin inconditionnée, elle contient aussi telle fin dont la vertu est la condition. Tout objet de la raison pure pratique contient une fin supposant le désir moral de la vertu comme sa condition. Par exemple, la perfection naturelle, c'est-à-dire le plein développement de ses facultés et dispositions naturelles (aptitudes dans les sciences, goût, santé corporelle, etc.), entre dans la matière d'une bonne maxime si elle est voulue pour la vertu. Car la perfection des talents peut être recherchée en vue de la vertu, comme notre exemple du savant kantien le suggérerait. Est-ce à

⁴⁰⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 657

dire que la perfection naturelle fait partie intégrante de la vertu ? C'est ce que peut faire croire la façon dont la *Doctrine de la vertu* explique la perfection morale : « elle [la perfection morale] ne peut donc être rien d'autre que *culture* de ses *facultés* (ou de ses dispositions naturelles) (...) ; en même temps rien d'autre non plus que culture de sa volonté (manière de penser morale) de satisfaire à tous les devoirs en général »⁴⁰¹. Mais la perfection naturelle n'est pas une condition interne de la vertu. Si c'était le cas, les capacités naturelles seraient toujours bonnes, puisqu'elles seraient toujours voulues en même temps que la vertu. Nous avons vu, au contraire, qu'elles ne pouvaient être jugées bonnes que conditionnellement : elles sont nécessaires *si* elles sont cultivées par une bonne volonté. La perfection naturelle est donc une condition externe de la vertu, comme l'affirment les *Leçons d'éthique* : puisque « la bonté est la propriété de bien se servir de toutes ces perfections », ces Leçons concluent que « la bonté morale réside donc dans la perfection de la volonté et non des facultés »⁴⁰². Encore faut-il bien s'entendre sur le sens de « condition » dans ce contexte. Dans la mesure où la culture nous élève au-dessus de la vie animale et police nos mœurs, les talents offrent seulement des conditions *favorables* à la moralité, de la même façon que les « vertus » antiques (modération, maîtrise de soi, calme réflexion, etc.), qui sont des « qualités (...) favorables à cette bonne volonté »⁴⁰³. Par exemple, l'entendement *facilite* la compréhension des concepts du devoir moral et la mise en pratique de ses commandements. Mais nous n'avons pas besoin d'une intelligence supérieure pour pouvoir faire notre devoir et nous rendre ainsi plus vertueux. Kant insiste au contraire sur la capacité de l'intelligence commune à

⁴⁰¹ *Métaphysique des mœurs*, p. 666

⁴⁰² *Leçons d'éthique*, p.105

⁴⁰³ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251. Lorsque Kant parle de *choses* qui sont des moyens utiles pour la vertu, il n'emploie pas les termes de « moyen » et d'« utile » dans leur sens causal. En effet, si on détermine le concept de moyen et d'utilité à l'aide de celui de causalité, une chose ne peut être utile en vue d'une autre que si elle est la cause de cet effet. Or, rien ne peut causer la vertu si ce n'est la conduite libre et inconditionnée. Notre analyse du caractère a montré que les dispositions étaient des qualités que la volonté se donnait à elle-même. La vertu, comme disposition, dépend seulement des actions de la volonté. Ainsi, il n'y a pas, outre les actions morales, de moyens de la réalisation de la vertu au sens de conditions *nécessaires* externes. Certes, Kant présente parfois des choses extérieures à la conduite morale comme des « moyens » de cultiver sa propre perfection. Mais, par « moyens », Kant doit entendre alors le concept de conditions *favorables*, et non celui de conditions nécessaires. Dans la théorie du bien inconditionné comme de quelque chose qui ne dépend que de nous, il ne peut y avoir que des conditions favorables de la vertu.

bien juger, quand il s'agit de déterminer ce que commande le devoir dans telle ou telle situation. Tant et si bien qu'il fait de la manière commune de juger le point de départ de sa réflexion dans la Première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « nous avons tiré jusqu'ici », reconnaît Kant au début de la Deuxième section, « notre concept du devoir de l'usage commun de la raison pratique »⁴⁰⁴. La matière d'une bonne maxime contient non seulement la vertu, mais aussi telle fin relative à la vertu, qui réside dans telle condition favorable à l'accomplissement de la perfection morale.

Cela ne signifie pas pour autant que les choses utiles en vue de la vertu soient bonnes *ipso facto*. L'utilité morale d'une chose ne suffit pas à la rendre bonne, car il faut encore qu'elle soit utilisée ou produite en vue d'une fin universelle : il faut encore qu'elle soit une fin relative. Par exemple, les avantages de la vie peuvent être jugés utiles en vue de l'accomplissement du devoir puisque « d'une part, le bonheur (auquel appartiennent l'habileté, la santé, la richesse) donne des moyens de remplir son devoir, et, d'autre part, la privation du bonheur (par exemple la pauvreté) est source de tentations d'y manquer »⁴⁰⁵. En particulier, la richesse peut atténuer la tentation de voler, de même que la pauvreté peut l'intensifier. C'est pourquoi nous avons, selon Kant, un devoir de poursuivre le bonheur. Mais « ce ne peut jamais être immédiatement un devoir de travailler à notre bonheur »⁴⁰⁶. Le devoir de poursuivre le bonheur ne peut être conçu que comme indirect, et non immédiat, si on juge que le lien qui unit la poursuite du bonheur à la moralité est lui-même indirect. Cette liaison extrinsèque entre la quête du bonheur et l'accomplissement du devoir signifie que les avantages de la vie peuvent être visés en vue de fins qui ne sont pas conditionnées par le désir moral de vertu, voire en vue de fins immorales.. Par exemple, la richesse peut être recherchée, comme dans l'avarice, à des fins d'accumulation stérile, dans un

⁴⁰⁴ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 266

⁴⁰⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 721

⁴⁰⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 721. A nouveau, le bonheur n'est pas un moyen de l'accomplissement du devoir au sens d'une condition nécessaire, mais à celui d'une condition favorable. L'honnête homme a si peu besoin du bonheur que, si le malheur l'accable, il ne vit plus que par devoir, et non parce qu'il trouve le moindre goût à la vie. Sa valeur morale se trouve même augmentée par l'absence de conditions favorables à son bien-agir. J. Silber fait en effet remarquer que, si des biens conditionnés rendent l'accomplissement d'une action morale plus facile, la volonté qui l'accomplit fait preuve de moins de valeur morale qu'elle n'en aurait manifestée si elle l'avait accomplie sans l'aide de ces biens. Elle progresse ainsi moins rapidement vers la vertu comme perfection morale. Voir Silber (1982), p. 405-406.

effort de « restriction, au-dessous de la mesure du véritable besoin, de la jouissance *personnelle* des moyens de bien vivre », qui « contredit le devoir *envers soi-même* »⁴⁰⁷, à savoir le devoir de respecter sa propre dignité. L'utilité des avantages de la vie ne suffit donc pas à les rendre bons, puisqu'ils ne sont pas bons et peuvent même être mauvais « dès qu'il n'y a pas une bonne volonté pour redresser et tourner vers des fins universelles l'influence que ces avantages ont sur l'âme »⁴⁰⁸. Le critère du bien conditionné n'est pas l'utilité de cet objet en vue de la vertu, mais la présence de cet objet dans une maxime qui représente la vertu comme une fin.

Mais les bonnes maximes ne contiennent pas seulement des fins poursuivies en vue de la vertu. Est conditionnellement bon ce qui fait l'objet d'une action accomplie en vue de la sainteté. Or, une telle action ne peut pas viser seulement la perfection morale. En effet, l'agent qui cherche à se rendre vertueux cherche *en même temps* à se rendre heureux. Car seul un être qui n'est pas saint peut se proposer la sainteté pour fin par respect de la loi morale, de la même manière que seule « une volonté qui, selon sa constitution subjective, n'est pas nécessairement déterminée par cette loi » peut se soumettre à l'obligation morale comme à « une contrainte »⁴⁰⁹. Le bien conditionné doit donc se définir dans les termes d'un effet possible pour l'action d'un être raisonnable fini, l'*homme*. Or, il y a une fin subjectivement nécessaire de l'homme : « il y a cependant une fin que l'on peut supposer être réellement poursuivie par tous les êtres raisonnables », nous dit Kant, et « dont on peut certainement admettre que tous se le proposent *effectivement* en vertu d'une nécessité naturelle : ce but est le bonheur »⁴¹⁰. La nécessité pour l'homme de poursuivre le bonheur est naturelle parce qu'elle dérive de sa nature d'être sensible. Du point de vue de sa nature sensible, « l'homme est un être de besoins en tant qu'il appartient au monde sensible et, sous ce rapport, la raison a assurément une charge qu'elle ne peut décliner à l'égard de la sensibilité, celle qui consiste à s'occuper de ses intérêts »⁴¹¹, c'est-à-dire de ses désirs et de ses fins sensibles. Et la première tâche qu'assigne à la raison cette charge consiste à réunir les fins sensibles dans l'idée d'un tout

⁴⁰⁷ *Métaphysique des mœurs*, p. 719

⁴⁰⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251

⁴⁰⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 275

⁴¹⁰ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 278

⁴¹¹ *Critique de la raison pratique*, p. 682

cohérent, vers lequel l'on puisse faire converger tous ses efforts : à moins de remplir cette tâche, on poursuit une multiplicité de fins sans rapport les unes avec les autres et on ne peut en atteindre aucune parce que les chemins qui y mènent sont divergents et que, en poursuivant les unes, on s'éloigne des autres. Il appartient à la prudence de déterminer ce tout cohérent, car cette capacité n'est pas seulement « l'habileté d'un homme à agir sur ses semblables de façon à les employer à ses fins », mais également « la sagacité qui le rend capable de faire converger toutes ses fins vers son avantage personnel, et vers un avantage durable »⁴¹². Par sagacité, l'homme ajoute à ses fins sensibles la somme cohérente de toutes ces fins, somme qu'on peut nommer le « bonheur ». Le bonheur est ainsi conçu par Kant comme le « plus haut bien physique possible dans le monde »⁴¹³, le souverain bien naturel de l'homme, puisque Kant définit le souverain bien dans les termes du bien complet et de la somme de tous les autres biens de même espèce. Cela ne signifie pas que le bonheur soit un bien naturel au sens de ce qui est agréable (*wohl*). Le concept du bonheur comme d'un bien n'est pas un concept empirique, fondé sur le plaisir qu'on prendrait au bonheur : l'expérience de ce plaisir est impossible tant est grande la perfection de ce bien, puisque « pour l'idée du bonheur, un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans toute ma condition future, est nécessaire »⁴¹⁴. En tant qu'idée d'un bien, il s'agit plutôt d'un concept rationnel, construit par la raison sagace. Le bonheur ne peut être un bien « naturel » qu'au sens où le concept de ce bien repose sur une « nécessité naturelle ». Si donc l'action humaine, en vertu d'une nécessité naturelle, ne peut pas ne pas chercher à réaliser une fin naturelle conforme au bonheur, la matière de l'action morale humaine doit contenir une telle fin.

Nous disions qu'un objet de la raison pure pratique contenait une fin supposant le désir moral de la vertu. Nous voyons maintenant qu'il contient également une fin *naturelle* supposant le désir naturel du bonheur personnel. Cela ne veut pas dire que, dans la bonne volition, les deux fins poursuivies soient simplement juxtaposées. Le lien qui les unit est plutôt un lien de subordination, dans lequel la fin naturelle est conditionnée par la fin vertueuse. La bonne maxime représente telle fin naturelle comme à réaliser *si* telle fin vertueuse est poursuivie.

⁴¹² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 278 n.

⁴¹³ *Critique de la faculté de juger*, p. 1256

⁴¹⁴ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 281

Soit par exemple la maxime d'augmenter sa richesse pour jouir des avantages qu'elle procure à condition d'en faire profiter sa communauté. Cette maxime ne dit pas simplement de rechercher la richesse personnelle *et* la richesse commune. Le rapport entre ces deux fins n'est pas ici un rapport qu'une simple conjonction de coordination suffirait à désigner. La maxime dit : je ferai de la richesse personnelle une fin mienne à condition de faire en même temps de la richesse commune une fin mienne. Pour J. Silber, ce rapport de subordination entre la fin naturelle et la fin vertueuse a une signification profonde pour la théorie de la valeur. Il veut dire, selon lui, que le désir de vertu ou la bonne volonté ne détermine pas *complètement* la valeur de ce qui est bon, mais se contente de la « qualifier » ou de la « modifier » : « le bien naturel », affirme-t-il au sujet de la théorie kantienne de la valeur naturelle, « a une valeur intrinsèque » mais, à la différence du bien moral, il aurait également « une valeur conditionnée »⁴¹⁵. Et Silber de citer pour étayer sa thèse ce passage : « c'est là », dit Kant au sujet de la bonne volonté, « une condition qui limite la haute estime qu'on leur témoigne du reste avec raison »⁴¹⁶. La bonne volonté ne serait qu'une condition *limitative* de la valeur, c'est-à-dire une condition nécessaire mais non suffisante (puisque la valeur naturelle du bien concerné serait elle aussi nécessaire). Au contraire, dans notre interprétation, la valeur dont Kant fait la théorie n'a qu'un sens moral : pour nous, la bonne volonté n'est pas ce qui limite la valeur d'un bien, mais ce qui la crée, elle n'est pas sa condition limitative, mais sa condition originaire. Si le bien inconditionné accorde une valeur à des choses qui ont par ailleurs une « valeur » au sens naturel ou même pragmatique du terme, ce n'est pas parce que leur caractère agréable ou utile contribue à leur vraie valeur. C'est plutôt parce que le bonheur est une fin subjectivement nécessaire de l'homme et que la bonne volonté ne peut pas ne pas vouloir, en même temps que sa propre perfection, des choses qui participent au bonheur personnel.

Lorsque je subordonne dans une bonne maxime une fin naturelle à une fin vertueuse, je me rends digne du plaisir que j'obtiens en parvenant à cette fin naturelle. Le concept de mérite moral est en effet chez Kant celui du droit moral

⁴¹⁵ Silber (1982), p.412. Pour une étude approfondie de la manière dont la bonne volonté contribuerait à la valeur des « biens » non moraux, on se reportera aux pages 403 à 434 de cet article.

⁴¹⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251

ou de « la possibilité morale » de posséder l'objet dont « il nous est permis de *vouloir* une action qui aurait pour but l'existence [de cet] objet »⁴¹⁷. Or, j'ai le droit de réaliser des fins contenues dans une bonne maxime, c'est-à-dire une maxime conforme à la loi morale, puisque c'est alors cette loi qui me donne la possibilité ou permission morale de vouloir l'action qui réaliserait ces fins. On peut donc définir le bien conditionné dans les termes du mérite moral : est bon ce dont on se rend digne de jouir par l'action qui l'obtient ou le produit. C'est par exemple par l'intermédiaire de ce critère que jugerait « un spectateur raisonnable et impartial » qui « ne saurait jamais éprouver de satisfaction (*nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann*) à voir que tout réussisse à un être que ne relève aucun trait de pure et bonne volonté »⁴¹⁸. Ce spectateur jugerait mauvaise la vie de cet être eu égard au fait que les biens que ses actions réussissent toujours à réaliser, ne sont pas obtenus par des actions morales qui le rendraient digne d'en jouir. Le jugement de valeur doit consister à examiner sans complaisance la volition de celui qui veut la chose évaluée et à décider si la quantité de bien-être dont elle est responsable chez cette personne est justifiée par la bonté de cette volition. C'est le sens de la formule qui fait de « la bonne volonté (...) la condition indispensable de ce qui nous rend digne d'être heureux »⁴¹⁹. L'évaluation doit consister à décider si le degré de bonheur que la chose contribue, ou contribuerait, à produire chez celui qui la veut est justifié ou mérité eu égard à la qualité (bonne ou mauvaise) de cette volition. De ce point de vue, même un mal physique peut entrer dans la composition d'un bien. Le spectateur raisonnable et impartial que convoque Kant éprouverait de la satisfaction morale à voir souffrir un être

⁴¹⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 678

⁴¹⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251. On s'étonnera peut-être de voir Kant se référer dans les termes d'un certain plaisir au jugement de valeur qu'aurait un spectateur raisonnable devant le spectacle d'un individu heureux mais non vertueux. Si le verdict concernant ce qui est bon ou mauvais est toujours un jugement de la raison, il semble que Kant ne puisse pas le présenter comme un jugement esthétique. La solution de ce problème réside dans l'observation selon laquelle le concept du bien, même s'il s'agit d'un concept de la raison, est la source d'un sentiment de plaisir lorsqu'il est utilisé dans un jugement. Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant définit le bon comme « ce qui plaît (*gefällt*) grâce à la raison, de par le seul concept » (p. 962). Lorsque Kant parle du déplaisir d'un spectateur raisonnable devant le spectacle du mauvais, il veut donc bien désigner un *jugement* de la raison : ce n'est pas ce jugement qui se fonde sur un sentiment, mais le sentiment de déplaisir éprouvé qui dérive de ce jugement. D'ailleurs, Kant se sert de l'adjectif « impartial » au sujet de ce spectateur pour montrer que le jugement porté ne peut pas être posé par l'amour de soi mais seulement par la raison.

⁴¹⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251

possédant les traits de la mauvaise volonté. Si, par exemple, « quelqu'un qui se plaît à taquiner et tourmenter les gens paisibles tombe mal un jour, et se trouve enfin éconduit avec une solide volée de coups, c'est là sans aucun doute un *Übel* [mal physique], mais chacun y applaudit et tient la chose pour en elle-même *gut* [bonne] »⁴²⁰. Le bien est ce qu'on mérite de savourer ou d'endurer eu égard à la nature morale (bonne ou mauvaise) de l'action qui conduit à tel bien ou tel mal naturels.

Comme nous avons essayé de le montrer avec l'exemple de la maxime de l'enrichissement moral, la matière de la bonne maxime est une *totalité* complexe qui contient à la fois une fin relative à la vertu et une fin relative au bonheur : comme l'exprime A. Wood, « il est possible de voir que, sur la base de l'exigence formelle des maximes législatives, de tels objets se composent de deux éléments, qu'ils doivent être conditionnés par le respect de la loi morale et qu'ils doivent contenir les fins naturelles de l'agent, qualifiées et limitées de façon systématique »⁴²¹. Soit encore la maxime que pourrait adopter un homme politique, celle de conquérir le pouvoir pour en jouir à condition de s'en servir uniquement aux fins d'une volonté universellement valable. A nouveau, l'objet de cette bonne maxime est un tout composé de deux fins. Cet objet ne se réduit pas au simple pouvoir comme fin naturelle, car est bon ce dont la production ou l'acquisition suppose le désir de la vertu et le pouvoir qui, comme fin naturelle, ne supposerait que le désir du bonheur définirait le pouvoir du tyran. L'objet de cette maxime morale contient aussi la liberté naturelle des individus, comme fin de la justice publique, puisque si l'homme se « soumet à un *maître* qui brise sa volonté particulière et le force à obéir à une volonté universellement valable », c'est « afin que chacun puisse être libre »⁴²². L'objet bon est ici le pouvoir dont l'obtention suppose le désir de la liberté de tous, ce qu'on pourrait appeler le pouvoir moral, la « puissance légale » dont ferait usage un « chef de la justice publique (...) juste par lui-même »⁴²³.

On peut caractériser les deux types de fins qui entrent dans la composition d'un objet de la raison pure pratique au moyen des concepts de *fin subjective* et de

⁴²⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 682

⁴²¹ Wood (1986), p. 69

⁴²² *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p. 195

⁴²³ *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p. 195

fin objective, même si ce couple de notions apparaît seulement à quelques reprises dans l'œuvre kantienne. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant commence par faire remarquer que, en un sens, toutes les fins sont objectives si on définit le terme de fin par l'idée d'un « principe objectif »⁴²⁴. Il veut dire par là qu'une fin est une représentation objective au sens où « la représentation est rapportée à un objet » (comme la « sensation *objective* » dans laquelle est représentée « la couleur verte des prés »), par opposition à une représentation subjective et sans objet au sens d'une représentation qui « n'est rapportée qu'au sujet » (comme « la sensation subjective » de l'agrément éprouvé devant le vert des prés)⁴²⁵. Mais, en réalité, on peut distinguer des fins subjectives et des fins objectives si, par ces adjectifs, on désigne la manière dont la représentation d'un objet comme à réaliser se rapporte au sujet. Une *fin subjective* est une fin que l'homme fait sienne d'après une inclination sensible, un « mobile » *a posteriori*, tandis qu'une *fin objective* est une fin que l'homme doit faire sienne en vertu de « motifs valables pour tout être raisonnable », et qui « doit valoir également pour tous les êtres raisonnables »⁴²⁶. Les fins qui reposent sur des mobiles ou des désirs *a posteriori* sont bien subjectives, au sens de contingentes et relatives, puisqu'elles ne peuvent valoir que pour les individus qui désirent ces choses. Contingentes, elles ne sont pas des fins que le sujet *doit* désirer, mais des fins désirées de fait. Et elles sont nécessairement relatives ou particulières au sujet qui les désire, puisque la raison qui pousse le sujet à les désirer est la manière (plaisante) dont les objets correspondants affectent le sens intime, dont la nature est particulière au sujet. Une fin qui tient à des motifs universels, en revanche, est bien objective au sens d'universelle et nécessaire. Son concept est déterminé par la raison pure, de sorte qu'« elle doit valoir également pour tous les êtres raisonnables »⁴²⁷.

Dans ce passage des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant oppose les fins objectives et les fins subjectives, dans les termes d'une opposition entre fins en soi et fins matérielles : les « fins subjectives », « les fins qu'un être

⁴²⁴ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 292. L'expression de « fin objective » est également utilisée une fois dans la première préface de *La Religion dans les limites de la simple raison* (p. 19 n.) et deux fois dans la *Métaphysique des mœurs* (pp. 668 et 669).

⁴²⁵ *Critique de la faculté de juger*, p. 961

⁴²⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 293.

⁴²⁷ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 292

raisonnable se propose à son gré comme *effets* de son action (les fins matérielles) ne sont toutes que relatives »⁴²⁸, tandis que les « *personnes (...)* sont des *fins objectives*, c'est-à-dire des choses dont l'existence est une fin en soi »⁴²⁹. Il y présente donc le concept d'une fin objective, non comme celui d'une fin qui pourrait et devrait être produite par une action morale, mais comme celui d'une fin contre laquelle on ne doit jamais agir⁴³⁰. Il détermine ensuite ce concept purement négatif de fin comme celui de l'humanité en nous en disant que l'humanité est une fin telle qu'on ne doit jamais tenter de diminuer sa valeur par des actions irrespectueuses de cette dignité (des actions consistant à traiter l'humanité d'une personne seulement comme un moyen). Le concept de fin objective que nous présentons ici est évidemment très différent, puisqu'il s'agit du concept de fin objective *matérielle*. Si Kant oppose parfois les fins objectives aux fins matérielles, c'est parce qu'il identifie alors l'idée de « fins matérielles » et celle de fins subjectives, lesquelles sont toutes matérielles. Pourtant, comme il le reconnaît dans d'autres passages, si toutes les fins subjectives sont matérielles, les fins matérielles ne sont pas toutes subjectives, puisqu'il existe des fins matérielles objectives. « L'impératif : 'Tu dois prendre pour fin ceci ou cela (par exemple le bonheur d'autrui)' », précise Kant, « concerne la matière de l'arbitre (un objet) »⁴³¹. La loi qui nous fait un devoir de prendre le bonheur d'autrui pour fin nous donne une « matière » à vouloir, une fin matérielle à réaliser.

Nous pouvons donc achever de définir le concept d'une fin matérielle de la raison pure au moyen des notions de fins subjectives et de fins objectives. Un objet de la raison pure pratique est l'union d'une fin subjective et d'une fin objective où la première est subordonnée à la seconde. C'est ce que montre bien la façon dont sont découvertes les fins qui sont des devoirs (les fins objectives), car

⁴²⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 293

⁴²⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 294

⁴³⁰ Dans son *The Categorical Imperative* (cf. chapitre XVI), H. Paton propose une interprétation radicalement différente de la thèse kantienne selon laquelle les hommes sont des fins objectives. Pour Paton, la thèse signifie que les hommes engendrent des fins qui sont des devoirs, à savoir la perfection propre et le bonheur d'autrui. Nous aurions ainsi un devoir de promouvoir l'humanité en nous en cultivant notre perfection propre et l'humanité en autrui en favorisant le bonheur d'autrui. Cette interprétation nous semble se heurter à la manière dont Kant définit les fins objectives dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « il faut que la fin soit conçue ici, non pas comme une fin à réaliser, mais comme une fin *existant par soi*, qu'elle soit par suite conçue d'une façon seulement négative, autrement dit comme une fin contre laquelle on ne doit jamais agir » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 305).

⁴³¹ *Métaphysique des mœurs*, p. 669

« le concept d'une *fin* qui est en même temps un devoir, lequel appartient proprement à l'éthique, est cela seul qui fonde une loi pour les maximes des actions, dans la mesure où la fin subjective (que chacun poursuit) est subordonnée à la fin objective (que chacun doit en outre se proposer) »⁴³². Comme l'indique cet extrait de la *Doctrine de la vertu*, les fins qui sont aussi des devoirs sont découvertes par l'éthique comme doctrine de la vertu. Or Kant définit la méthode de la doctrine de la vertu ainsi : tandis que la « doctrine du droit » veut « en partant de la fin [subjective] découvrir la *maxime* des actions conformes au devoir », la « doctrine de la vertu » veut « en partant de cette maxime découvrir la *fin* qui est en même temps un devoir »⁴³³. L'éthique détermine donc les fins objectives en soumettant les maximes de l'homme au test de l'universalisabilité défini par l'impératif catégorique. Or, que se passe-t-il si on soumet à ce test la maxime du bonheur personnel, dont dépendent toutes les autres maximes ? On s'aperçoit qu'on ne peut en faire une maxime universalisable que si on subordonne dans cette maxime le vouloir du bonheur propre au vouloir du bonheur d'autrui : « je dois chercher à assurer le bonheur d'autrui », argumente Kant, « non pas comme si j'étais par quelque endroit intéressé à sa réalité (soit par une inclination immédiate, soit indirectement à cause de quelque satisfaction suscitée par la raison), mais uniquement parce que la maxime qui exclut le bonheur ne peut être comprise dans un seul et même vouloir comme loi universelle »⁴³⁴. Autrement dit, je ne peux vouloir sans me contredire l'universalité d'une maxime du bonheur personnel qui ne ferait pas aussi du bonheur d'autrui une fin parce que vouloir l'universalité d'une telle maxime, ce serait vouloir que les autres hommes agissent d'après une maxime qui les empêchent de faire de mon bonheur une fin pour eux : ce serait vouloir ne jamais être aidé par autrui. Or, précisément parce que je veux mon bonheur propre, je ne peux pas vouloir ne jamais être aidé. Ainsi, je ne peux vouloir l'universalité d'une maxime du bonheur propre que *si* j'y comprends aussi le bonheur d'autrui, dans un principe qui me fasse une règle de rechercher mon bonheur *si* je recherche en même temps celui d'autrui. C'est de cette remarque que Kant déduit la loi qui nous fait un devoir de rechercher le bonheur d'autrui : « la loi qui ordonne de

⁴³² *Métaphysique des mœurs*, p. 669

⁴³³ *Métaphysique des mœurs*, p. 660

⁴³⁴ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 310

favoriser le bonheur d'autrui ne provient pas de la présupposition que c'est là un objet pour l'arbitre de chacun, mais seulement de ceci, que la forme de l'universalité, condition nécessaire à la raison pour donner à une maxime de l'amour de soi la valeur objective d'une loi, devient le principe déterminant de la volonté »⁴³⁵. Les fins qui sont des devoirs sont déduites par l'éthique en déterminant à quelle fin objective est subordonnée telle fin subjective de l'homme, dans la maxime universalisable qui pose cette fin.

⁴³⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 649

10. Le souverain bien : l'union du bonheur et de la vertu

10.1 Le « souverain bien dans une personne »

Nous pouvons maintenant former le concept du souverain bien, c'est-à-dire celui de la totalité des objets de la volonté pure. Par « volonté pure », nous devons entendre ici, non pas la volonté sainte ou la volonté divine, mais la « bonne volonté », la volonté de l'homme en tant qu'elle est déterminée par la loi morale. Pour cette raison, les fins subjectives de l'homme font partie de la totalité que nous définissons ici. Cette totalité est la somme qui réunit toutes les fins objectives et toutes les fins subjectives qui entrent dans la matière des maximes morales. Nous retrouvons ici l'idée de la fin de la moralité évoquée dans notre chapitre I. 2, à savoir la somme des « nécessaires conséquences des maximes, prises en conformité avec les lois »⁴³⁶. Or, l'ensemble des fins subjectives constitue le bonheur personnel en tant que condition suffisante de toutes les autres fins subjectives. Le « conditionné pratique », envisagé comme totalité, peut donc se ramener au bonheur, la fin « naturelle » de l'homme. Mais « les Anciens ont bien vu que le bonheur ne pouvait pas être à lui seul le souverain Bien », car alors aux hommes « manquerait encore la dignité d'être heureux »⁴³⁷. Pour constituer le concept du souverain bien il faut ajouter à la somme des fins subjectives celle des fins objectives de l'homme, dont la condition suffisante est la vertu en tant que fin « rationnelle » suprême de l'homme. Avec ce concept, écrit Kant, « il ne peut sans doute être question que de l'Idée d'un objet qui comprend réunies en lui d'une part la condition formelle de toutes les fins, telles que nous devons les avoir (le devoir), et d'autre part en même temps la totalité du conditionné répondant à toutes les fins qui sont nôtres (le bonheur conforme à celles-ci), c'est-à-dire l'Idée d'un Bien suprême dans le monde »⁴³⁸. La totalité inconditionnée du bien peut alors se définir comme le bonheur auquel s'ajoute la condition qui le justifie, la vertu comme perfection morale.

Le souverain bien n'est donc pas un bien unique : il n'est pas le bien suprême, *i. e.* la vertu. Notre interprétation s'oppose à celle que défendent certains

⁴³⁶ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p.16

⁴³⁷ *Leçons d'éthique*, p. 77

⁴³⁸ *Religion dans les limites de la simple raison*, p.17

commentateurs qui ignorent la distinction établie par Kant entre les deux sens de l'adjectif « souverain » (voir notre chapitre II. 1) et qui identifient le souverain bien au bien suprême. G. Barnes, par exemple, cite la Dialectique de la *Critique de la raison pratique* et le passage selon lequel « le souverain bien [est] tout l'objet d'une raison pure pratique, c'est-à-dire d'une volonté pure »⁴³⁹. Et comme Barnes interprète l'objet de la raison pure pratique, l'objet de la loi morale, dans les termes de la conduite vertueuse ou morale, il conclut que le concept du souverain bien doit être identique à celui de la vertu : « Qu'est-ce que ce concept [celui du souverain bien] désigne ? On peut d'abord supposer », répond ce commentateur, « qu'il désigne la conduite vertueuse ou morale »⁴⁴⁰. Cette interprétation du souverain bien kantien repose sur une interprétation de l'objet de la raison pure pratique dans laquelle la vertu est le *seul* objet de la volonté pure : si l'objet de la raison pure pratique *est* la vertu, « la totalité inconditionnée de l'objet de la raison pure pratique »⁴⁴¹, *i.e.* le souverain bien, n'est lui aussi rien d'autre que la vertu, encore qu'il soit impropre de parler de « totalité » dans le cas d'une unité sans pluralité. Mais, dans notre interprétation, il n'y a pas un, mais *des* objets de la raison pure pratique. Et chacun d'entre eux n'est pas constitué d'une, mais de *deux* espèces de fins : on peut dès lors dire proprement qu'il y a une *totalité* des objets de la raison pure pratique et que cette totalité réunit les fins qui dépendent du bonheur *et* celles qui dépendent de la vertu. Dans son « In Defense of Kant's Doctrine of the Highest Good », G. Barnes essaie de concilier ces deux interprétations du souverain bien. Pour lui, « la vertu universelle est une condition nécessaire et suffisante du bonheur universel »⁴⁴² : si chaque homme se conduit de manière morale et se fait donc toujours du bonheur d'autrui une fin, argumente Barnes, tous les hommes coopèrent les uns avec les autres, éliminant ainsi la plupart des obstacles qui nous empêchent aujourd'hui d'être heureux. Mais cette argumentation ne nous semble pas satisfaisante. Tout d'abord, elle présente la vertu comme une propriété immanente à une certaine conduite : c'est la conduite morale humaine ou la vertu de nos actions qui est censée produire le bonheur de tous. Mais le concept de vertu qui est contenu dans celui de souverain bien est le

⁴³⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 741

⁴⁴⁰ Barnes (1971), p. 447

⁴⁴¹ *Critique de la raison pratique*, p. 739

⁴⁴² Barnes (1971), p. 450

concept transcendant de perfection morale, et non le concept immanent de moralité d'une conduite. Ensuite, l'argumentation de Barnes ne fait que souligner à quel point le souverain bien ne peut pas être réduit à la vertu : il présente la vertu comme une condition *extérieure* du bonheur, de sorte qu'il présente le souverain bien comme une union de *deux* éléments, le bonheur et la vertu. Cette argumentation ne fait donc que renforcer notre interprétation : le souverain bien mérite le nom de « bien complet ». Dans la doctrine chrétienne, le bien le plus grand apparaissait déjà comme l'ensemble constitué d'une jouissance infinie et de la sainteté, celui dont jouit le Juste au paradis. Par exemple, quand Arthur Rimbaud décrit la vie éternelle dans un langage faussement naïf, il exprime en fait une théorie du souverain bien apprise au catéchisme, dans laquelle ce bien est un *mélange* : « Elle est retrouvée ! | Quoi ? L'éternité. | C'est la mer mêlée | Au soleil »⁴⁴³. De même, dans la doctrine kantienne, le souverain bien est l'union d'une totalité horizontale (la mer des biens conditionnés) et d'un sommet vertical (le soleil du bien le plus élevé, *i.e.* la vertu sainte).

La téléologie morale accomplit sa première tâche, celle d'énoncer la fin morale ultime, en formulant la loi morale dans les termes de la poursuite du souverain bien. « Que chacun doive se proposer comme fin ultime le plus grand *bien* possible, c'est là », écrit Kant, « un principe pratique objectif, imposé par la raison pure »⁴⁴⁴ : en tant qu'il est objectif, ce principe pratique est une loi morale, et il est même *la* loi morale suprême puisque c'est d'elle que sont dérivées toutes les lois morales particulières qui nous font un devoir de réaliser tel ou tel objet de la raison pure pratique. Contre cette interprétation qui fait résider l'objet de la loi morale dans le souverain bien, J. Atwell défend l'idée que cet objet réside dans l'humanité. Pour étayer son propos, il cite cet impératif des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen* »⁴⁴⁵. Cette formulation de la loi morale fait assurément de l'humanité *la fin* en soi. Une fin en soi, au sens où Kant entend cette expression dans cet opuscule, réside en effet dans « quelque chose dont l'existence en soi-même [possède] une valeur absolue, quelque chose

⁴⁴³ Cf. *Une saison en enfer*, « Alchimie du Verbe »

⁴⁴⁴ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p.19 n.

⁴⁴⁵ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 295

qui, comme *fin en soi*, pourrait être un principe de lois déterminées »⁴⁴⁶. Or, non seulement « l'homme, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi »⁴⁴⁷, mais *seul* l'homme peut exister comme fin en soi, puisque seul un être raisonnable fini peut donner un contenu à la forme législative des maximes exigée par la loi morale - une maxime, comme principe subjectif, étant par définition adoptée par un tel être. Nous avons vu cependant que le concept de fin objective n'était pas, dans ce contexte, celui de fin objective matérielle, mais celui de fin à laquelle on ne doit jamais nuire. L'impératif de ne jamais traiter l'humanité comme un simple moyen est bien un impératif moral qui fait de l'humanité la fin objective de la moralité, mais ce n'est pas un impératif de la téléologie morale, au sens de la morale appliquée. La téléologie morale, au sens kantien du terme, détermine le concept de la fin *matérielle* ultime de l'homme moral. A ce titre, elle détermine le concept du souverain bien comme totalité des objets de la raison pure pratique, parce qu'il réunit toutes les fins matérielles morales.

Mais il ne suffit pas, pour déterminer le concept du souverain bien, de dire qu'il est l'union du bonheur et de la vertu. Il faut encore préciser la relation qui unit les deux termes de cette union pour éclairer l'homme moral, car celui-ci a besoin de savoir comment il doit chercher à se rendre heureux et vertueux. Doit-il chercher à se rendre heureux en se rendant vertueux ? Doit-il se rendre vertueux en cherchant à se rendre heureux ? Doit-il chercher à se rendre heureux à condition de chercher à se rendre vertueux ? Dans la Dialectique de la raison pure pratique, Kant examine cette question en polémiquant avec les stoïciens et les épicuriens. Il est d'accord avec eux pour penser le souverain bien comme l'union de deux termes liés par une relation nécessaire, où l'un sert de principe et l'autre de conséquence, puisque « deux déterminations *nécessairement* unies dans un concept doivent être reliées comme principe et conséquence »⁴⁴⁸. Mais Kant s'oppose à ses aînés au sujet de la nature de cette relation nécessaire. Car il y a deux façons de concevoir une liaison nécessaire : « une *unité* » nécessaire peut être « considérée soit comme *analytique* (liaison logique), soit comme *synthétique* (liaison réelle), l'une d'après la loi de l'identité, l'autre d'après la loi de la

⁴⁴⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 293

⁴⁴⁷ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 293

⁴⁴⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 743

causalité »⁴⁴⁹. Les anciennes écoles grecques mentionnées pensaient comme analytique la liaison qui unit, dans le concept du souverain bien, le bonheur et la vertu. « Le concept de la vertu, suivant l'*épicurien*, était déjà contenu dans la maxime qui recommande de prendre soin de son propre bonheur », commente Kant, tandis que « suivant le *stoïcien*, au contraire, le sentiment du bonheur était déjà contenu dans la conscience de la vertu »⁴⁵⁰. Mais Kant critique ces théories. Pour l'épicurisme, la vertu est la propriété d'une conduite qui recherche le bonheur personnel par « l'usage raisonnable des moyens de l'obtenir »⁴⁵¹. Pour Kant, la vertu est la fin d'une conduite dont la maxime n'est pas simplement celle de rechercher le bonheur, mais celle de ne le rechercher que par des actions qui rendent l'agent digne de l'obtenir. Pour les stoïciens, le bonheur est la conscience de la vertu. Pour Kant, il est la conscience d'avoir satisfait tous ses désirs sensibles et, dans le monde sensible, cette conscience ne suppose pas la possession de la vertu, ni comme perfection de la volonté, ni même comme force morale en lutte. « Un spectateur raisonnable et impartial ne saurait éprouver de satisfaction à voir que tout réussisse perpétuellement à un être que ne relève aucun trait de pure et bonne volonté »⁴⁵² ; mais ce spectateur ne peut nier que le bonheur d'un tel être est possible dans ce monde.

La raison pour laquelle Kant renvoie dos à dos l'épicurisme et le stoïcisme tient au fait que, pour lui, il n'y a pas de lien analytique entre le bonheur et la vertu. Il est impossible de ramener, comme les épicuriens, la vertu au bonheur ou le principe de la moralité à celui de l'intérêt : celui-là n'est pas vertueux qui ne fait que chercher son bonheur, quand bien même cette recherche se limiterait à un « usage raisonnable des moyens de l'obtenir », comme chez l'homme prudent. Il est également impossible de ramener, comme les stoïciens, le bonheur à la vertu : on n'est pas heureux par cela seul qu'on a conscience d'être vertueux. Le bonheur et la vertu sont des fins si distinctes qu'elles sont souvent en conflit l'une avec l'autre au sein d'un même sujet. Prodicos met en scène ce conflit ordinaire lorsqu'il place Hercule devant un *choix* entre deux chemins exclusifs l'un de

⁴⁴⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 743

⁴⁵⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 745. Il est possible de critiquer la manière dont Kant interprète le stoïcisme et l'épicurisme dans les termes d'un concept du souverain bien qui lui est propre. Nous ne nous livrerons pas à cette critique, cependant, parce que notre propos n'a pas pour but la vérité sur le stoïcisme ou l'épicurisme, mais la vérité sur le kantisme.

⁴⁵¹ *Critique de la raison pratique*, p. 745

⁴⁵² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 251

l'autre, le premier qui mène au bonheur, le second à la vertu. La Dialectique de la raison pure pratique distingue également ces deux fins en affirmant que, si on établit un lien analytique entre ces deux termes, on est conduit à affirmer que « l'aspiration à la vertu et la recherche raisonnable du bonheur ne sont pas deux actions différentes, mais sont tout à fait identiques »⁴⁵³. On serait donc conduit à affirmer que les maximes qui fondent ces deux recherches, la maxime suprême de la vertu et la maxime suprême du bonheur personnel, sont identiques. Mais l'Analytique de la raison pure pratique a montré que ces maximes étaient tout à fait distinctes. Il faut donc penser le rapport qui unit les éléments du souverain bien comme synthétique. Or, une relation nécessaire synthétique est une relation causale à en juger d'après « le concept de la cause, qui signifie une espèce particulière de synthèse, où à quelque chose A se joint d'après une règle [*a priori*] quelque chose de tout à fait différent B »⁴⁵⁴. Dans cette conception kantienne, le souverain bien est donc l'union du bonheur et de la vertu, où la vertu produit le bonheur.

On peut également déterminer la relation nécessaire qui unit les éléments du souverain bien comme une relation de proportionnalité. L'idée de proportionnalité est celle d'une relation entre deux grandeurs dont l'une est déterminée par l'autre selon une règle. Si, donc, le bonheur éprouvé dans l'obtention du souverain bien est l'effet de la vertu acquise, ce bonheur doit être exactement proportionné à la vertu qui le cause. D'où l'équation kantienne : « la vertu et le bonheur constituent ensemble la possession du souverain Bien dans une personne, (...) pourvu qu'il [le bonheur] soit exactement proportionné à la moralité »⁴⁵⁵. Le souverain Bien « dans une personne » est ce qu'un individu possède lorsque son bonheur est proportionné à sa vertu. De ce point de vue, ce concept implique celui de justice morale. Les personnes dont la volonté n'est pas bonne ne méritent pas d'être heureux, tandis que les hommes moraux peuvent jouir du bonheur dans la mesure exacte dont ils s'en sont rendus dignes. Comme le fait remarquer J. Atwell, « le concept de souverain bien se déploie en parallèle avec le concept juridique selon lequel la gravité du châtement doit correspondre à

⁴⁵³ *Critique de la raison pratique*, p. 745

⁴⁵⁴ *Critique de la raison pure*, p. 846

⁴⁵⁵ *Critique de la raison pure pratique*, p. 743

la gravité du crime (*lex talionis*) »⁴⁵⁶. De plus, comme la vertu est la perfection morale, le bonheur dont jouit l'individu qui s'est rendu vertueux est lui-même parfait : « un homme » qui jouit du souverain bien, commente G. Barnes, « ne peut pas posséder la vertu et être privé d'un bonheur proportionné, *i.e.* complet »⁴⁵⁷. On peut donc encore définir le souverain bien comme ce qu'un individu possède lorsqu'il est parfaitement heureux *parce qu'il* est parfaitement vertueux.

Cette idée de proportionnalité a le mérite de mieux formuler le devoir de réaliser ou de promouvoir le souverain bien dans des termes désignant une action possible dans le monde sensible, comme nous y invitent les besoins de l'éthique appliquée (celle qui s'adresse à l'être raisonnable *et* sensible) : ce devoir oblige l'individu à chercher à proportionner son bien-être à sa moralité. Cela signifie qu'il y a deux manières de transgresser ce devoir. La première consiste à transgresser la loi morale. La seconde consiste à ne pas se rendre heureux dans la proportion que justifie sa valeur morale, que ce bien-être soit alors en excès ou en défaut par rapport à ce que cette valeur morale rend mérité. Le devoir de proportionner son bonheur à sa vertu implique donc deux choses, selon le cas de figure. Dans le cas de l'excès de bonheur, l'individu concerné doit renoncer à une partie du bonheur dont il jouit. Dans l'exemple que J. Silber donne du criminel qui se rend aux autorités publiques, cette action est conforme au devoir de poursuivre le souverain bien puisque, ce faisant, le délinquant proportionne le malheur découlant de la peine à laquelle il sera probablement condamné au vice (comme valeur morale négative) engendré par ses crimes. Dans le cas du défaut de bien-être, celui de l'honnête homme malheureux, ce dernier ne peut bien sûr pas diminuer sa valeur morale pour les besoins d'une proportion plus exacte. Nous disions qu'on transgresse l'obligation qui lie au souverain bien en transgressant la loi morale : on ne peut donc jamais se soumettre à cette obligation en sacrifiant une partie de sa valeur morale par des actes contraires à la loi. La bonne mise en pratique d'une proportion entre bonheur et vertu implique la moralité de l'action, si la bonté d'une action ne peut avoir qu'un sens moral. En revanche, l'honnête homme malheureux peut et doit chercher à se rendre plus heureux. « Comme il a acquis un *droit* au bonheur, il doit reconnaître que le malheur dont il souffre est

⁴⁵⁶ Atwell (1986), p. 101

⁴⁵⁷ Barnes (1971), p. 447-448

un affront fait à la raison », commente Silber, et, « en tant qu'être raisonnable, il doit s'efforcer de le laver »⁴⁵⁸.

Pourtant, comme le note A. Reath⁴⁵⁹, il existe chez Kant un concept du souverain bien qui n'implique ni relation nécessaire, ni proportionnalité, entre les éléments qui le composent. Dans ce concept, le souverain bien est une union où le bonheur comme fin est *conditionné* par la vertu comme fin. C'est cette notion que désigne la *Critique de la faculté de juger* dans ce passage : « le plus haut bien physique possible dans le monde, et que nous devons promouvoir en tant que but final, autant qu'il nous est possible, est le bonheur, sous la condition objective de l'accord de l'homme avec la loi de la moralité, comme de sa dignité d'être heureux »⁴⁶⁰. Ici, le souverain bien est le bonheur qu'on poursuit « sous la condition » de poursuivre la vertu. Il est donc bien, non pas une proportionnalité entre le bonheur et la vertu, mais une *subordination* entre deux fins. L'origine de ce concept du souverain bien est à chercher du côté de la conception kantienne de la conduite morale. Dans cette conception, les hommes moraux, dans chacune de leurs actions, poursuivent des fins de deux sortes (une subjective, une objective), qu'ils ont réunies en un tout (un concept d'un objet de la raison pure pratique) en subordonnant la fin subjective à la fin objective. L'idée de la totalité des fins de l'homme moral implique alors, elle aussi, l'idée de subordination. C'est à cette idée que notre analyse est parvenue, précisément parce que nous sommes partis d'une analyse du concept d'objet de la raison pure pratique. Il faut donc distinguer deux concepts du « souverain bien dans une personne », le premier qui implique l'idée d'une relation de subordination, le second qui implique une relation de nécessité. On trouve le second surtout dans les première et seconde Critiques. On trouve le premier surtout dans la *Critique de la faculté de juger* et les textes ultérieurs : selon Reath, ce concept serait même à l'œuvre dans la *Religion dans les limites de la simple raison*, paradoxalement, sous la forme du « Royaume de Dieu sur terre ». Il ne s'agit pas de choisir entre ces deux concepts, comme le fait Reath, pour ne retenir que celui qui est compatible avec le reste du système kantien. Nous avons essayé de montrer que l'un et l'autre avaient une fonction dans l'œuvre. L'idée de bonheur proportionné à la vertu permet au jugement

⁴⁵⁸ Silber (1963), p. 194

⁴⁵⁹ Cf. Reath (1988), pp. 605-607

⁴⁶⁰ *Critique de la faculté de juger*, p. 1256

moral de déterminer le concept d'une action possible dans le monde sensible : celle où est « exactement mise en pratique la proportion entre bien-être et bonne conduite », comme dans l'exemple de l'importun puni « avec une solide volée de coups »⁴⁶¹. L'idée de bonheur conditionné par la moralité permet à l'homme moral de se représenter un but objectif ultime et d'y faire converger l'ensemble de ses actions. Nous retenons donc ce concept du « souverain bien dans une personne » comme terme final de l'étude d'une fin morale ultime, non pas parce qu'il est plus compatible avec le reste de la morale kantienne, mais parce qu'il constitue le terme final de la téléologie morale comme systèmes des fins de la raison pure.

10.2 Le « souverain bien d'un monde possible »

Pour présenter le concept de souverain bien comme « monde possible », il nous faut présenter d'abord le concept de « règne des fins » (*Reich der Zwecke*). A lire les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, on peut avoir à première vue l'impression que Kant dérive ce dernier concept de l'impératif dit de l'autonomie, voire du concept de volonté rationnelle en tant que volonté légiférant universellement. Les *Fondements* commencent en effet à expliquer l'idée de règne des fins ainsi : « le concept suivant lequel tout être raisonnable doit se considérer comme établissant par toutes les maximes de sa volonté une législation universelle, afin de juger sa propre personne et ses actions de ce point de vue, conduit à un concept très fécond qui s'y rattache, je veux dire le concept d'un règne des fins »⁴⁶². Mais, quelques lignes plus loin, Kant place l'origine de ce concept dans le fait que tous les êtres raisonnables sont soumis à l'impératif du respect de l'humanité, par lequel Kant fait à chacun des êtres raisonnables un devoir de ne jamais se traiter soi-même, ni les autres, simplement comme des moyens, mais toujours en même temps comme des fins en soi. De cet impératif, écrit Kant, « dérive une liaison systématique d'êtres raisonnables par des lois objectives communes, puisque ces lois [morales] ont précisément pour but le rapport de ces êtres les uns aux autres, comme fins et moyens », ce règne « peut être appelé règne des fins »⁴⁶³. Il peut donc sembler que Kant se contredise lorsqu'il

⁴⁶¹ *Critique de la raison pratique*, p. 682

⁴⁶² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 299-300

⁴⁶³ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 300

détermine l'origine du concept de règne des fins, tantôt au moyen du concept de la volonté raisonnable comme universellement législatrice (la volonté autonome), tantôt à l'aide du concept de l'être raisonnable comme fin en soi. J. Atwell propose de résoudre cette contradiction apparente en disant que « ces deux derniers concepts (...) ne sont que les deux faces d'une même pièce, cette pièce unique étant l'homme en tant que seul être possédant une dignité »⁴⁶⁴. D'un premier point de vue, la dignité (*Würde*) de l'homme en fait un être dont la volonté peut être conçue comme universellement législatrice, c'est-à-dire un être qui n'est obligé d'obéir à aucune loi si ce n'est à celles qui ont pour origine sa nature raisonnable. D'un second point de vue, la dignité de l'homme fait de chaque individu humain une fin en soi, qui ne peut jamais être traité seulement comme un moyen, mais toujours dans le respect de la liberté propre à son humanité. Pour défendre cette interprétation, Atwell fait remarquer à bon droit que l'explication du concept de *Reich der Zwecke* passe, dans les *Fondements*, par l'explication du concept de dignité : « dans le règne des fins tout a un PRIX ou une DIGNITE »⁴⁶⁵, écrit Kant, avant de distinguer le prix et la dignité à l'aide d'une distinction entre valeur relative et valeur absolue.

A partir de cette origine à la fois double et unitaire, Kant forme le concept de règne des fins en remarquant que les deux idées dont ce concept est issu permettent d'envisager les êtres raisonnables comme devant former un tout systématique. L'impératif de respecter la dignité de l'humanité représente les personnes non seulement comme liées par des lois communes (les lois morales universelles), mais comme liées par des relations de respect réciproque. Dans ces lignes, Kant définit donc le royaume des fins comme une communauté d'êtres humains où chaque membre respecte la dignité de sa propre humanité en tant que fin en soi, mais aussi celle de chaque autre membre. Cela signifie que les membres d'une telle communauté agissent d'après des maximes susceptibles de servir de lois gouvernant le comportement de n'importe quel autre membre : « la raison » de chaque membre, précise Kant, « rapporte ainsi chacune des maximes de la volonté conçue comme législatrice universelle à chacune des autres volontés »⁴⁶⁶. Les volontés ainsi liées ne se considèrent obligées d'obéir qu'à des

⁴⁶⁴ Atwell (1986), p. 153

⁴⁶⁵ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 301

⁴⁶⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 301

lois qui proviennent de leurs propres maximes, ce qui revient à dire qu'elles ne se considèrent soumises qu'à des lois qu'elles ont elles-mêmes promulguées. Et, si on envisage cette communauté du point de vue de la loi qui ordonne aux hommes de poursuivre leur souverain bien, on peut concevoir ce monde comme celui où tous les hommes seraient parfaitement heureux parce que parfaitement moraux, puisque, en obéissant à la loi morale, les hommes tendent à la fois vers la réalisation du souverain bien et vers celle d'un règne des fins. A partir de là, on peut former l'idée du souverain bien comme communauté morale : « le bonheur, pourvu qu'il soit exactement proportionné à la moralité (qui fait la valeur de la personne et la rend digne d'être heureuse), constitue le *souverain Bien* d'un monde possible »⁴⁶⁷.

La raison pour laquelle, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant appelle ce monde possible un « règne » tient au fait que ce texte conçoit cette communauté comme dirigée par un roi. Nous avons vu que chaque membre d'un règne des fins agissait d'après des maximes pouvant servir de lois pratiques soumettant tous les autres membres, comme si les maximes de chaque membre provenaient d'une seule et même volonté souveraine, dont l'autorité serait absolue. Dans ce monde idéal, les êtres raisonnables sont tous des membres législateurs, mais ils n'occupent pas tous le même rang. Les êtres qui y promulguent des lois auxquelles ils sont néanmoins *soumis* sont des membres inférieurs. En revanche, « un être pleinement indépendant, sans besoins, et avec un pouvoir qui est sans restriction adéquat à sa volonté » peut y prétendre « à la place de chef », car « il n'est soumis à aucune volonté étrangère »⁴⁶⁸. Un tel être n'est pas soumis au devoir, puisque sa volonté n'a pas besoin d'être contrainte par la loi morale pour se conformer à elle. Or, si on considère que Dieu seul peut prétendre ainsi être au-dessus du devoir, on doit concevoir l'être suprême comme le « souverain bien originel », selon une expression que Kant utilise à de nombreuses reprises, et la communauté dont il est le chef comme le règne de Dieu, le royaume du ciel sur la terre⁴⁶⁹. On peut donc identifier chez Kant la présence d'un concept théologique du souverain bien comme monde moral, au sens d'un concept qui implique une ou plusieurs notions théologiques, telles que

⁴⁶⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 743

⁴⁶⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 300

⁴⁶⁹ Voir, dans la *Critique de la raison pure*, la deuxième section du « Canon de la raison pure ».

l'idée de l'existence ou de l'activité divine ou encore celle d'un monde situé au-delà du monde sensible. Une des critiques que Kant adresse aux Anciens, c'est précisément d'avoir pensé le souverain bien dans des termes qui ne font ni référence à Dieu, ni à l'au-delà. Pour les *Leçons d'éthique*, la doctrine chrétienne du souverain bien est la meilleure ou, plutôt, la seule qui convienne, car elle le conçoit comme un idéal qui ne peut être atteint par l'homme seul. Sous cet aspect, la conception kantienne du bien complet apparaît comme la transposition philosophique d'une conception religieuse. Comme le souligne A. Reath, Kant n'y fait qu'adapter l'idée augustinienne de la cité de Dieu, telle que Leibniz l'a présentée à travers sa distinction entre le règne de la grâce et le règne de la nature⁴⁷⁰.

Dans ce concept théologique, le souverain bien ne peut pas être réalisé sans le concours de Dieu. Il s'agit d'un monde si peu réalisable par les seules forces de l'homme que la littérature secondaire en parle souvent comme d'un idéal inaccessible. Pour J. Atwell, il s'agit d'« une utopie morale si éloignée de la vie réelle qu'elle ne peut jouer aucun rôle dans la détermination de ce que les hommes doivent ou ne doivent pas faire »⁴⁷¹. Tout au plus, cette idée pourrait servir à l'homme moral de modèle guidant son action. Or, le nécessaire concours de Dieu dans la réalisation du souverain bien semble tenir à l'impossibilité de proportionner bonheur et vertu sans une intervention divine : « L'être raisonnable ne [peut] pas espérer », déplore Kant, « que, quand il suivrait lui-même ponctuellement cette maxime [la maxime du souverain bien], (...) le règne de la nature et la disposition de ce règne selon des fins concourent avec lui, comme avec un membre digne d'en faire partie, à un règne des fins possible par lui-même, c'est-à-dire favorise son attente du bonheur »⁴⁷². Dans le règne de la nature, la réalisation des fins qui composent le bonheur ne dépend pas de la vertu, mais d'un faisceau de causalités. Pour qu'il soit encore raisonnable pour nous d'agir conformément au souverain bien comme fin qui est un devoir, nous devons donc postuler l'existence d'un autre monde, où le souverain bien pourrait être réalisé conformément aux lois de cet ailleurs, lois établies par un auteur moral, à

⁴⁷⁰ Pour une explication de la notion leibnizienne de la cité de Dieu, voir notamment le *Discours de métaphysique* (§36), la *Monadologie* (§§86-90), les *Principes de la nature et de la grâce* (§§15-18) et la lettre à Arnauld du 9 octobre 1687.

⁴⁷¹ Atwell (1986), p. 152

⁴⁷² *Critique de la raison pratique*, p. 306-307

savoir Dieu. On forme alors le concept du souverain bien comme celui de la chose qui serait réalisée dans un monde intelligible si tous les individus se conduisaient de manière morale dans le monde sensible et si, en vertu des lois de ce monde intelligible et de l'intervention de Dieu (comme auteur de ces lois), ces individus jouissaient du bonheur. Le concept théologique du souverain bien comme monde est donc une variante du concept de souverain bien comme proportionnalité.

Mais il est également possible de penser le souverain bien comme monde moral dans les termes du souverain bien comme subordination. Selon ce concept, ce monde est une communauté des hommes qui existerait dans le monde sensible et où ceux-ci jouiraient d'un bonheur seulement *conditionné* par, et non proportionné à, leur moralité. Il est en effet loisible de concevoir un moment historique dans lequel les institutions humaines d'une communauté planétaire permettraient à ses membres de jouir de leur vivant d'un bonheur dépendant de leurs mérites. Or, le souverain bien qui serait réalisé dans ces conditions serait l'œuvre des seules forces de l'homme, puisque c'est seulement l'homme qui, en créant ces institutions, aurait mis en place les conditions permettant aux individus vertueux de jouir du souverain bien. Dans ce concept du souverain bien, il n'est plus nécessaire de concevoir l'existence d'un autre monde, créé par Dieu et soumis par lui à des lois prévoyant une harmonie entre le bonheur et la vertu. On peut donc déterminer, outre un concept théologique, un « concept laïc »⁴⁷³ du souverain bien, selon l'expression de Reath, c'est-à-dire un concept dans lequel ce bien peut être réalisé dans le monde sensible, par l'activité de l'homme.

Or, c'est vers cette conception laïque du monde moral que Kant semble évoluer dans la *Critique de la faculté de juger* : « la loi morale », y reconnaît-il, « nous détermine aussi, et certes *a priori*, un but final, auquel elle nous oblige à aspirer, et celui-ci est le *souverain bien* possible dans le monde par la liberté »⁴⁷⁴. Dans ces lignes, le souverain bien n'a pas besoin, pour être possible, de l'existence d'un autre monde créé par un auteur moral, car il est possible « dans le monde », c'est-à-dire dans *ce* monde, à savoir le monde sensible. Kant semble tendre aussi vers un concept laïc du souverain bien lorsqu'il expose sa philosophie de l'histoire. Dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, il présente le souverain bien comme la destination morale ultime de l'espèce

⁴⁷³ Reath (1988), p. 594-595

⁴⁷⁴ *Critique de la faculté de juger*, p. 1256

humaine, accessible à la suite d'un progrès purement historique. Dans cet opusculé, l'idéal moral que l'homme particulier ne peut espérer atteindre parce que son atteinte requiert un temps qui dépasse la durée de l'existence individuelle, l'espèce (*Gattung*) peut espérer le réaliser en cherchant à redresser le bois courbe dont elle est faite. Enfin, le *Projet de paix perpétuelle* présente le but final de l'histoire humaine sous la forme d'une société des nations dépendant d'institutions humaines, où les individus, rendus vertueux, jouiraient d'une paisible félicité. On retrouve donc ici, au sujet du « souverain bien d'un monde », la bipartition que nous signalions au sujet du concept du « souverain bien dans une personne ». A nouveau, c'est le concept du souverain bien comme subordination qui nous semble relever de l'histoire morale que Kant ébauche dans le cadre de sa téléologie morale.

III. Trois problèmes posés par la doctrine du souverain bien

1. La doctrine du souverain bien au sein de la morale kantienne

La doctrine kantienne du souverain bien a rencontré de nombreuses objections émanant des commentateurs de Kant. La principale critique adressée à cette théorie consiste à dire qu'elle n'occupe pas une place légitime dans la morale kantienne en général. Le problème fondamental est donc ici le suivant. La doctrine du souverain bien vient-elle compléter la théorie qui expose la loi morale dans son caractère formel, en fournissant à la mise en œuvre de cette loi un but qui l'oriente ? Ou bien la doctrine du souverain bien est-elle incompatible avec le reste de la morale kantienne, comme l'affirment de nombreux commentateurs, au sens où la thèse principale de cette doctrine, voire ses implications, seraient contredites par d'autres thèses de cette morale ? Ce problème fondamental se décline ensuite en une série de questions, qui correspondent chacune à un aspect du problème. L. W. Beck les résume en posant les trois grandes questions suivantes : « (1) Le souverain bien est-il le principe déterminant de la volonté morale ? (2) Y a-t-il une nécessité morale (un devoir) de le rechercher et de travailler à le réaliser ? (3) Comment est-il possible ? »⁴⁷⁵. Nous allons maintenant reprendre à notre compte ces questions, en les examinant tour à tour, dans l'ordre indiqué par Beck.

⁴⁷⁵ Beck (1960), p. 242

2. Une doctrine de l'hétéronomie ?

2.1 Une doctrine du bonheur ?

Nombreuses sont les critiques qui reprochent à la doctrine kantienne du souverain bien d'être une doctrine du bonheur et « donc » une doctrine de l'hétéronomie. La plus célèbre est sans doute celle d'A. Schopenhauer : « Le bonheur dans le souverain bien n'est pas précisément donné comme motif de la vertu : pourtant ce bonheur est là, comme un article secret, dont la présence ravale tout le reste à l'état de contrat apparent : il n'est pas à proprement parler la récompense [de la vertu], mais un pourboire, vers lequel la vertu, une fois le travail fini, tend en cachette la main »⁴⁷⁶. Dans ce commentaire, Schopenhauer fait du *summum bonum* un bien dont le concept est déterminé par le désir sensible d'une récompense, un bien dont la volition est déterminée par un mobile hétéronome. Nous voudrions montrer dans la suite que si, depuis un certain point de vue, la doctrine kantienne du souverain bien peut bien être tenue pour la doctrine d'un certain bonheur, elle n'est pas *pour autant* une doctrine de l'hétéronomie.

Cherchons d'abord à montrer en quoi la doctrine du souverain bien peut être considérée comme un eudémonisme. Cette thèse a en effet de quoi surprendre puisque la littérature secondaire insiste souvent sur la manière dont la moralité kantienne semble exclure la poursuite du bonheur personnel. « Kant aurait banni de la morale le souci du bonheur »⁴⁷⁷, écrit Schopenhauer. Cette interprétation est apparue très tôt puisque Kant lui-même la commente lorsqu'il rapporte les propos d'un de ses contemporains, C. Garve : « pour résumer rondement l'essentiel de l'affirmation qui m'est attribuée, il [« M. Garve »] conclut de la sorte : 'l'homme vertueux s'efforce donc sans cesse, conformément à ces principes, d'être digne du bonheur, mais *jamais, dans la mesure* où il est vraiment vertueux, d'être heureux.' »⁴⁷⁸. La thèse kantienne que Garve comprend dans ces termes est la réponse à la question : « que dois-je faire ? ». Selon Kant, en effet, ce que le commandement du devoir nous ordonne de faire, ce n'est pas de chercher à nous

⁴⁷⁶ Schopenhauer (1977), p. 639

⁴⁷⁷ Schopenhauer (1991), p. 42

⁴⁷⁸ *Théorie et pratique*, p. 258

rendre heureux, mais dignes du bonheur, c'est-à-dire vertueux. C. Garve en conclut que, dans la théorie kantienne, nous devons *ne pas* rechercher le bonheur et seulement rechercher la vertu. Ainsi, Kant semble dénoncer la poursuite du bonheur non seulement comme immorale lorsque le devoir nous commande d'agir de manière contraire à notre intérêt personnel, mais aussi comme immorale en général. Kant ne va-t-il pas jusqu'à critiquer « le principe du *bonheur personnel* » comme étant « le plus condamnable » des principes empiriques qui prétendent servir de fondement à des lois morales ? Ce principe, écrit-il, « suppose sous la moralité des mobiles qui plutôt la minent et en ruinent toute la sublimité »⁴⁷⁹, à savoir tous les mobiles fondés sur le plaisir ou la peine éprouvés devant tel ou tel objet, dont l'inclination au bonheur n'est que la somme, et qui ne peuvent jamais motiver qu'une volonté hétéronome. Le sentiment moral des moralistes empiristes comme Hutcheson et Shaftesbury est bien sûr un principe lui aussi empirique, qui ne peut donc fonder aucune loi objective, mais au moins est-il plus semblable au véritable fondement de la moralité (le respect) en ceci qu'il fait de la vertu quelque chose de bon *en soi*. Enfin, lorsque Kant nous dépeint la figure de « l'honnête homme », il se plaît à le représenter comme quelqu'un dont les actions, loin d'avoir contribué à son bonheur personnel, l'ont « frappé d'un grand malheur »⁴⁸⁰. Car la pratique de la vertu exige souvent de pénibles sacrifices, voire l'ultime sacrifice, celui de sa vie. Les Anciens, dans leur souci de faire de la vertu la cause du bonheur, présentaient parfois comme parfaitement heureux l'homme vertueux qui préfère subir un supplice mortel plutôt que de commettre une action injuste. Kant, lorsqu'il donne à *imaginer* la vertu en l'incarnant sous les traits du Juste, procède « en représentant plutôt le devoir associé aux sacrifices que nous coûte son observation (la vertu) qu'avec les avantages qu'il nous procure »⁴⁸¹. Mais s'agit-il alors pour Kant de représenter le devoir dans toute sa vérité, ou seulement de motiver les hommes à agir par devoir en représentant celui-ci dans toute sa pureté et donc « dans toute sa force »⁴⁸² ?

En fait, Kant rejette sans équivoque l'interprétation selon laquelle l'honnête homme serait indifférent à son bonheur. Au sujet de sa thèse selon laquelle la morale n'enseigne pas comment on doit devenir heureux, mais

⁴⁷⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 310-311

⁴⁸⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 715

⁴⁸¹ *Théorie et pratique*, p. 256

⁴⁸² *Théorie et pratique*, p. 256

comment on doit se rendre digne du bonheur, il commente ainsi : « Je n'avais pas manqué de remarquer à cet égard qu'il n'était pas par là exigé de l'homme qu'il doive, lorsqu'il s'agit de l'observation de son devoir, *renoncer* à sa fin naturelle, le bonheur, - car cela, comme tout être raisonnable fini en général, il ne le peut - mais qu'il était nécessaire qu'il fit tout à fait *abstraction* de cette considération lorsque intervenait le commandement du devoir »⁴⁸³. De cet extrait, on peut conclure deux choses. Tout d'abord, lorsque le commandement du devoir n'intervient pas, l'homme vertueux peut sans cesse d'être vertueux agir par désir du bonheur. Et c'est ce qu'il fait, puisque en l'absence du motif fourni par sa raison (le devoir), l'homme ne peut trouver sa raison d'agir que dans la fin que lui fournit sa sensibilité (le bonheur). Ensuite, même lorsque le commandement du devoir intervient, l'homme vertueux poursuit sa fin naturelle. Ne pas poursuivre son bonheur, l'homme « ne le peut », au sens de la nécessité naturelle. Si la moralité doit être possible, elle doit être conçue dans les termes d'une action qui prend aussi le bonheur personnel pour fin. Toute la difficulté consiste à essayer de comprendre comment on peut à la fois agir par devoir, donc faire « abstraction » de la considération de son bonheur, et ne pas « renoncer » à son bonheur. Il faudrait comprendre comment on peut, dans l'action morale, à la fois faire abstraction et considération de sa fin naturelle. La clé du problème se situe dans la distinction qu'il convient d'établir entre deux moments. Il y a le moment qui précède la détermination de la bonne volonté et celui qui lui succède. *Avant ou pendant* la détermination de la bonne volonté, c'est-à-dire au moment où celle-ci délibère, elle se représente d'abord une maxime choisie par respect pour la loi morale, pour conclure finalement à une action qui relève de cette maxime : la délibération morale part donc de la considération de la forme de la maxime, et non de la fin naturelle qui serait réalisée en l'appliquant (voir notre chapitre I. 2). De ce point de vue, le contenu de la volition morale exclut bien toute fin qui aurait été choisie dans et par la considération de ce résultat possible et du plaisir ou de l'avantage qu'il est censé fournir. Et on peut dire de l'homme vertueux qu'il est indifférent au bonheur dont la poursuite se fonde sur la représentation de cet objet et du plaisir qu'il procurerait. Mais, en choisissant d'agir d'après telle maxime, la bonne volonté se donne une fin, à savoir la matière de la maxime concernée, le

⁴⁸³ *Théorie et pratique*, p. 256

résultat de l'action représentée dans cette règle. *Après* la détermination de la bonne volonté, celle-ci ne peut donc que poursuivre le but que sa maxime la détermine à prendre pour objet. Or, la matière de la maxime d'un être raisonnable fini contient nécessairement le bonheur personnel, comme l'exprime la citation ci-dessus. Dans l'accomplissement du devoir, c'est donc encore le bonheur propre que poursuit l'homme vertueux (en même temps que la perfection propre et le bonheur d'autrui), mais un bonheur dont la poursuite a pour motif la considération de la loi morale. Au moment de la délibération pratique, l'agent moral fait abstraction de son bonheur. Au moment de l'action, il le prend en considération en le poursuivant sous l'idée d'un bonheur dont il peut se rendre digne par sa conduite.

Dans son analyse de la volition morale kantienne, A. Wood donne l'exemple d'un homme qui entreprend d'améliorer les conditions de logement indécentes auxquelles lui-même et les autres membres de sa communauté sont soumises et de corriger ainsi l'injustice qui leur est faite⁴⁸⁴. Un aspect de la fin de son entreprise (l'amélioration des conditions de logement dans sa communauté) est assurément son propre bonheur, ainsi que celui des autres habitants du quartier, puisque, si l'entreprise réussit, le bien-être de l'agent et celui de ses voisins s'en trouveront augmentés. Mais on peut supposer que l'homme qui entreprend une action aussi difficile, dont l'issue est aussi incertaine, et qui promet une augmentation de son bien-être aussi faible par rapport à la somme d'effort et de peine qu'exige son succès, cet homme ne se lance probablement pas dans une telle aventure par amour de son bonheur personnel : car ce n'est qu'au prix de plusieurs années de lobbying auprès des pouvoirs publics qu'il peut espérer voir promulguée une loi destinée à assurer des conditions de logement décentes et espérer voir créées des institutions chargées de faire appliquer cette loi. Il est par conséquent plus probable que la maxime de son action, la maxime de corriger l'injustice relative à des conditions de logement indécentes, ait été adoptée, non pas eu égard à la conséquence de cette maxime (l'amélioration des conditions de logement et du bien-être des habitants), mais eu égard à la forme législative de la maxime. Si tel est le cas, on peut bien dire de cet homme qu'il agit en vue d'un but eudémonique, mais *aussi* que son action a une

⁴⁸⁴ Cf. A. Wood (1970), pp. 46-49

valeur morale, puisqu'il a choisi ce but à partir de la seule considération de la forme de loi de sa maxime et, donc, en faisant abstraction du résultat de son action. De même, la moralité en général n'exclut pas toute considération d'une fin eudémonique. Elle exclut seulement la recherche du bonheur personnel qui a pour motif, non pas la loi morale et son exigence d'une maxime ayant forme de loi, mais la considération du bien-être ou de l'augmentation du bien-être censés découler de l'action envisagée.

Mais il y a plus. Non seulement la moralité n'exclut pas toute représentation du bonheur comme d'une fin, mais la conduite morale peut se définir comme ni plus ni moins que la poursuite d'un certain bonheur. Car d'une part, la moralité kantienne, sous son aspect téléologique, n'est rien d'autre que la poursuite du souverain bien ; et, d'autre part, le souverain bien peut se définir comme une forme particulière du bonheur. En effet, la moralité n'est rien d'autre que la recherche du souverain bien. Toute activité, y compris l'activité morale, peut se définir par son but final. Or, cette fin ultime de la moralité est le souverain bien : « La loi morale m'ordonne de faire du plus haut bien possible dans un monde l'objet ultime de toute ma conduite »⁴⁸⁵. Qu'on se représente cette fin comme celle de l'individu humain ou celle de l'espèce humaine, on se représente soit le souverain bien d'un individu ou le souverain bien comme monde moral. Par ailleurs, le souverain bien se définit toujours, pour partie, comme un certain bonheur. C'est « mon propre bonheur », c'est-à-dire le bonheur personnel, qui est « compris dans le concept du souverain bien »⁴⁸⁶ comme souverain bien d'une personne. C'est le bonheur universel dans le cas du monde moral. De même que le souverain bien a un aspect eudémonique, la recherche du souverain bien, c'est-à-dire la moralité, a donc un aspect eudémonique. Kant appelle « amour de soi raisonnable »⁴⁸⁷ (*vernünftige Selbstliebe*) la quête du bonheur subordonnée à la condition de la conformité des maximes adoptées par rapport à la loi morale. Certes, Kant désigne parfois l'amour de soi comme *vernünftig* dans des contextes où celui-ci n'est pas nécessairement moral, mais seulement rationnel, au sens d'une quête prudente du bonheur qui se conforme à des règles de la raison. Mais il utilise aussi l'expression *vernünftige Selbstliebe* dans son sens restreint, lorsqu'il

⁴⁸⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 766

⁴⁸⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 766

⁴⁸⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 697

s'en sert pour désigner la poursuite du bonheur qui se limite « à la condition de son accord avec cette loi [la loi morale] »⁴⁸⁸. Telle est la moralité kantienne, la quête « raisonnable » bonheur.

Quel nom faut-il donner au bonheur dont l'idée est contenue dans le concept du souverain bien ? On prendra garde de ne pas croire que ce sentiment soit celui qui résulte de la conscience de sa propre vertu. Nous avons vu comment les Anciens avaient pensé pouvoir expliquer la possibilité d'une liaison nécessaire entre la vertu et le bonheur dans le monde sensible, et donc la possibilité du souverain bien dans cette vie, en essayant de montrer que la vertu était possible ici-bas et qu'elle produisait nécessairement le bonheur défini comme le sentiment qui résulte de la conscience de sa vertu. Ainsi, « Epicure aussi bien que les stoïciens mettaient au-dessus de tout [au-dessus de tous les autres biens] le bonheur qui résulte dans cette vie de la conscience de la vertu », car la sagesse antique « plaçait (...) la pratique la plus désintéressée du bien au nombre des jouissances qui procurent la joie la plus intime » et la plus haute et elle « entendait par là [par ce bonheur] une constante sérénité du cœur »⁴⁸⁹. Mais Kant réfute cette définition du bonheur comme la paix de l'âme dont jouit l'homme vertueux. Il ne nie pas qu'un certain plaisir accompagne la conscience de la vertu. Pourtant, cette satisfaction n'est pas le bonheur. Dans son *Enquête sur les principes de la morale*, Hume s'était plaint de l'absence de tout nom permettant de désigner la satisfaction du devoir accompli. Kant, comme pour lui répondre directement, écrit : « n'avons-nous pas un terme qui ne désignerait pas une jouissance, comme le mot bonheur, mais qui évoquerait pourtant une satisfaction liée à notre existence, un analogue du bonheur qui doit nécessairement accompagner la conscience de la vertu ? Si ! Ce terme est celui de *contentement de soi-même* »⁴⁹⁰. Le contentement de soi-même n'est qu'« un analogue du bonheur », qui lui ressemble sans se confondre avec lui. Car le bonheur est un « contentement esthétique », « qui repose sur la satisfaction des inclinations » sensibles⁴⁹¹. Au contraire, le contentement de soi est un plaisir intellectuel : loin de reposer sur la satisfaction des désirs, il plaît à la raison, dans la conscience que nous avons de

⁴⁸⁸ *Critique de la raison pratique*, P. 697

⁴⁸⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 749

⁴⁹⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 751

⁴⁹¹ *Critique de la raison pratique*, p. 751-752

notre pouvoir de faire de la loi morale l'unique motif de notre action, indépendamment de l'influence des désirs.

Le bonheur contenu dans le souverain bien doit plutôt recevoir le nom de « béatitude ». La béatitude n'est pas le contentement que procure la conscience de la vertu comme liberté vis-à-vis des inclinations et comme pouvoir qu'a la volonté » de rester indépendante de leur influence : cette « jouissance qui ne peut s'appeler bonheur », nous prévient Kant, ne peut s'appeler « non plus, à parler exactement, *béatitude* »⁴⁹². La béatitude est plutôt le bonheur qui dépend de la vertu. Or, dans ce concept chrétien, la vertu n'est pas conçue comme la moralité dont l'homme fait preuve lorsqu'il exerce son pouvoir de s'affranchir de l'influence des désirs. Elle est plutôt conçue comme la vertu d'un saint : « la *sainteté* des mœurs », écrit Kant, « est déjà dans cette vie donnée comme règle, mais le bien-être qui y est proportionné » est « la *béatitude* »⁴⁹³. Or, l'idée du souverain bien que nous avons déterminé est précisément celle d'un bonheur dont l'obtention suppose le désir de la perfection morale, comme nous l'avons montré dans notre détermination du concept de bien inconditionné. La béatitude est donc bien le nom qui convient au bonheur dont fait jouir le souverain bien.

Si la conduite morale peut se définir comme la poursuite d'un certain bonheur, est-ce à dire que la morale nous enseigne comment faire pour être heureux ? Une telle thèse aurait de quoi surprendre le lecteur de la *Critique de la raison pratique*, puisque Kant lui-même semble y refuser d'accorder à la morale le statut de doctrine du bonheur : « la morale n'est pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous *rendre* heureux »⁴⁹⁴. En effet, poursuit Kant dans la même phrase, la morale est en elle-même la doctrine qui nous enseigne « comment nous devons devenir *dignes* du bonheur », c'est-à-dire comment nous devons nous rendre vertueux, puisque, dans la théorie kantienne du mérite moral, on se rend digne de quelque chose par l'accord de sa volonté avec le souverain bien et que, dans le concept de souverain bien, la vertu est la condition de la participation au bonheur. L'enseignement de la morale porte donc sur « la condition rationnelle (*conditio sine qua non*) du bonheur », laquelle

⁴⁹² *Critique de la raison pratique*, p. 753

⁴⁹³ *Critique de la raison pratique*, p. 765

⁴⁹⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 766

se distingue du « moyen de l'acquérir »⁴⁹⁵. Dans ces lignes, Kant présente la liaison qui unit, dans le concept du souverain bien, le bonheur à la vertu, non comme une liaison nécessaire et causale, mais comme une relation de subordination. Ainsi, dans cette perspective, la vertu n'est pas le moyen du bonheur, mais sa condition nécessaire et non suffisante. En enseignant la vertu, la morale n'enseigne pas le moyen d'acquérir le bonheur, mais celui d'acquérir ce sans quoi (*conditio sine qua non*) on n'a pas le droit moral de jouir du bonheur.

Pourtant, dans le même chapitre de la Dialectique que celui où il présente la morale comme une doctrine qui n'enseigne pas la manière d'obtenir le bonheur, Kant nuance et affine son propos précédent en adoptant, non pas le point de vue de la seule philosophie morale, mais un point de vue à la fois philosophique et religieux. Car si « la religion s'y ajoute [à la morale] »⁴⁹⁶ et si, par l'adhésion aux dogmes de la religion chrétienne, on croit en l'existence d'une volonté divine moralement parfaite et toute-puissante, qui ne puisse pas ne pas faire que la vertu soit récompensée par le bonheur, alors on peut considérer la liaison qui unit vertu et bonheur comme nécessaire. On peut alors considérer la condition rationnelle du bonheur comme le moyen de l'acquérir. On peut alors considérer que l'enseignement moral a trait à la manière d'obtenir le bonheur. Du point de vue du christianisme, il n'y a pas de distinction entre la conduite morale et la conduite prudente, si bien que la morale, en même temps qu'elle expose les principes de la moralité, fournit par là même au désir du bonheur les règles qu'il doit suivre pour se satisfaire. Il convient donc de réévaluer l'interprétation classique de la morale kantienne selon laquelle celle-ci s'oppose radicalement à l'eudémonisme antique. On peut la concevoir, tout comme les morales antiques, comme une doctrine du bonheur. Cela suppose d'avoir franchi le pas qui mène vers la religion chrétienne. Mais ce pas est d'autant plus facilement franchi par celui qui envisage la morale kantienne que celle-ci conduit à la religion, dans la mesure où cette morale a besoin de supposer les dogmes de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu pour assurer la vérité de la loi morale. On a donc raison de dire que la doctrine kantienne du souverain bien assure la transition de la morale à la religion. Mais cette transition est bientôt suivie d'un retour à la morale, dans lequel celle-ci est considérée comme un eudémonisme : « lorsque la

⁴⁹⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 766-767

⁴⁹⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 766

morale (...) a été exposée complètement (...) et après que (...) le pas vers la religion a été franchi, alors seulement la doctrine morale peut être appelée aussi une doctrine du bonheur »⁴⁹⁷.

Dès lors, la morale kantienne, en tant qu'elle fait du bonheur un ingrédient de l'objet de la volonté morale, est-elle une doctrine de l'hétéronomie ? Une doctrine de l'hétéronomie est une doctrine qui place le principe déterminant de la volonté morale dans un objet. Mais, en plaçant l'objet de la volonté morale dans le souverain bien et dans le bonheur qui y est contenu, la morale fait-elle *pour autant* de cet objet le principe déterminant de la volonté pure ? Ce serait le cas si l'objet d'une volonté était nécessairement son principe déterminant. Mais, dans l'exemple que nous donnions précédemment d'un homme qui entreprend d'améliorer ses conditions de logement pour la forme de sa maxime, il semble qu'il y ait un hiatus entre la fin de son entreprise et la cause qui la motive. Il ne suffit donc pas de faire remarquer, comme Schopenhauer, la présence du bonheur dans le souverain bien pour avoir suffisamment démontré l'hétéronomie d'une volonté qui le prendrait pour fin : il faut encore montrer que cet objet est le motif de la volonté qui le prend pour fin par respect pour la loi morale. Ainsi le problème de savoir si la doctrine kantienne est une doctrine de l'hétéronomie revient au problème de savoir si le souverain bien est ou n'est pas le principe déterminant de la volonté morale. C'est ce problème que nous allons traiter dans notre prochain chapitre.

2.2 Le principe déterminant de la volonté pure

La philosophie kantienne fait explicitement du souverain bien la *fin* ultime de la volonté pure. Dans ces conditions, il semble que le souverain bien doive être envisagé comme la cause déterminante de la volonté morale. C'est pour le moins ce que laissent penser certaines formules de la seconde Critique : « il va de soi que (...) le souverain Bien n'est pas alors simplement *objet*, mais que son concept même et la représentation de son existence (...) sont en même temps le *principe déterminant* de la volonté pure »⁴⁹⁸. Cependant, en tant que volonté autonome, la volonté morale ne peut être déterminée par aucun objet de volition, mais

⁴⁹⁷ Critique de la raison pratique, p. 767

⁴⁹⁸ Critique de la raison pratique, p. 741

seulement par la loi morale⁴⁹⁹, de sorte que le souverain bien, en tant qu'objet de volition, ne peut pas être le principe déterminant de la volonté pure. Dans cette perspective, la doctrine par laquelle Kant fait du souverain bien la fin ultime nécessaire de notre conduite ne paraît pas pouvoir échapper aux condamnations que le même Kant adresse aux théories morales antiques, lorsqu'il leur reproche de faire d'un objet de volition le principe déterminant de la volonté morale et de faire, par là même, de cette volonté une volonté hétéronome : « Les Anciens (...) commirent ouvertement cette erreur », critique Kant, à savoir celle consistant à rechercher avant tout « la détermination du concept du *souverain Bien*, par conséquent d'un objet dont ils pensaient faire ensuite le principe déterminant de la volonté dans la loi morale »⁵⁰⁰.

L'interprétation de la morale kantienne est ainsi confrontée à deux raisonnements contradictoires. Ou bien le souverain bien est l'objet ultime de la volonté morale et donc, semble-t-il, son principe déterminant : celle-ci est alors hétéronome. Ou bien la volonté pure est autonome, et le souverain bien n'en est pas le principe déterminant. Les conditions d'un problème philosophique sont alors réunies, le problème de savoir si le souverain bien est le principe déterminant de volonté morale. Une manière de résoudre cette difficulté consiste à sacrifier la thèse de l'autonomie de la volonté pure ou celle du souverain bien comme objet nécessaire de la volonté. C'est ce que font les commentateurs qui jugent impossible une conciliation entre ces deux thèses. Par exemple, L. Beck

⁴⁹⁹ Rappelons ici que la différence entre une volonté autonome et une volonté hétéronome ne réside pas dans la différence entre une volonté qui n'est déterminée par aucun objet et une volonté qui serait déterminée par un objet. La volonté est définie par Kant comme la faculté d'agir d'après la représentation de règles, si bien que les objets (ni même leurs représentations) n'exercent aucune influence directe sur la volonté et que, *stricto sensu*, ils ne servent jamais de principes dans la détermination de la volonté : en effet, « la volonté n'est jamais immédiatement déterminée par l'objet et par la représentation de l'objet, mais elle est une faculté de faire d'une règle de la raison la cause déterminante d'une action (par laquelle un objet peut être réalisé) » (*Critique de la raison pratique*, p. 681). Une volonté est hétéronome si elle reçoit de son objet la règle qui la détermine (ou plutôt si elle la reçoit du rapport de cet objet à elle) : la volonté hétéronome suit telle règle *parce que* elle veut telle chose qui est l'objet d'une règle du type « agis de telle manière parce que tu veux telle chose ». A l'inverse, une volonté est autonome si elle suit la règle qui la détermine *pour* la forme de cette maxime, *parce que* c'est une maxime universalisable, car c'est alors la volonté qui se donne à elle-même sa maxime. Lorsque donc nous disons de la volonté hétéronome qu'elle est déterminée par un objet de volition et de la volonté morale qu'elle n'est déterminée par aucun objet, nous simplifions les choses. En toute rigueur, il faudrait dire que la volonté hétéronome est déterminée par une maxime supposant le désir sensible d'un objet comme fondement de son adoption, et de la volonté autonome qu'elle est déterminée par une maxime qui n'est conditionnée par aucun désir sensible d'un objet.

⁵⁰⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 686

pense que « Kant doit choisir » entre les deux et préférer la thèse de l'autonomie car, argumente-t-il, « la théorie de l'Analytique de la raison pure pratique l'oblige à nier du concept du souverain bien qu'il puisse fournir un motif autonome »⁵⁰¹. L'Analytique présente le « motif autonome », c'est-à-dire le motif de la volonté autonome, comme *formel* : c'est la forme législative de la maxime qui motive la volonté autonome. De la sorte, ce motif ne peut pas être une fin de cette volonté, une fin qui est un motif étant un motif *matériel*.

On trouve chez H. Cohen un autre exemple de cette manière de résoudre le problème. Pour lui, il faut renoncer à la doctrine du souverain bien au profit de celle de l'autonomie comme fondement de la moralité. Puisque le principe déterminant de la volonté autonome est, en dernière analyse, la loi morale et que l'objet de cette volonté est aussi son principe déterminant, raisonne-t-il, l'objet de la volonté morale n'est pas le bien mais la loi elle-même prise pour objet⁵⁰². Ce serait le sens des formules où Kant décrit la bonne volonté comme celle qui agit en vue de la loi. Cependant, il nous semble clair que, lorsque Kant présente la loi comme la fin de la bonne volonté, il ne la présente pas comme un objet de la raison pure pratique, donc comme une fin à *réaliser*, mais comme une fin à *respecter*⁵⁰³. La loi morale ne peut pas fournir toute l'extension du concept d'un objet de la raison pure pratique, ni même faire partie de cette extension, parce que la compréhension de ce concept inclut l'idée d'un *effet* qu'une action libre peut produire : une loi ne se produit pas, elle se respecte.

Nous pensons, contre L. Beck et H. Cohen, que l'intention du kantisme dans sa partie morale, c'est de concilier une doctrine de la moralité où celle-ci est fondée sur l'autonomie de la volonté *et* une doctrine du souverain bien où celui-ci est la fin ultime de la volonté déterminée par la loi morale. Assurément, la théorie de l'autonomie de la volonté morale est première dans le kantisme. Mais elle n'est première que dans l'ordre de l'exposition, non dans celui de l'importance. « Ce n'est que bien plus tard », selon la méthodologie kantienne, « seulement quand la loi morale est bien confirmée par elle-même, et qu'elle est justifiée comme un principe déterminant immédiat de la volonté, qu'on peut représenter cet objet [le souverain bien] à la volonté désormais déterminée *a priori* quant à sa

⁵⁰¹ Voir Beck (1960), pp. 242-245

⁵⁰² Cohen (1877), p.305 sq.

⁵⁰³ Voir notre chapitre II. 7

forme »⁵⁰⁴. Autrement dit, il faut d'abord, en philosophie morale, montrer que la volonté morale est déterminée *a priori* (quant à sa forme), c'est-à-dire déterminée par un « motif autonome » (selon le mot de H. Cohen) pour, ensuite, montrer que son objet ultime est le bien ultime. Il faut d'abord écrire les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et l'Analytique de la raison pure pratique pour, ensuite, écrire la Dialectique de la raison pure pratique. Nous avons vu que l'intention de Kant était de bâtir un *système* moral où la partie métaphysique précéderait et fonderait la partie éthique et téléologique, conformément à la découverte de la Révolution copernicienne selon laquelle le concept de la loi morale détermine celui du bien et, *a fortiori*, celui du souverain bien⁵⁰⁵. Si on réduit la partie éthique du système (celle de la morale appliquée) à la téléologie morale, on peut donc dire que cette partie, dont la doctrine du souverain bien est le fondement, est la fin dernière de l'élaboration du système. Loin de pouvoir être sacrifiée au profit de la théorie de l'autonomie comme principe de la moralité, la doctrine du souverain bien apparaît comme peut-être plus importante si on distingue les « sciences architectoniques » et les « sciences subordonnées » d'après le critère aristotélicien suivant : « c'est en fonction des premières [les fins des sciences architectoniques] qu'on poursuit les secondes [les fins des sciences subordonnées] »⁵⁰⁶.

Il faut réfuter l'idée de L. Beck selon laquelle il faudrait choisir entre la doctrine de la volonté pure comme autonome et celle du souverain bien. S'il faut résoudre le problème de savoir si le souverain bien est ou n'est pas le principe déterminant de la volonté morale en conciliant ces deux doctrines, il faut donc expliquer comment le souverain bien peut à la fois être l'objet ultime de cette volonté et ne pas être son principe déterminant. Le souverain bien est l'objet ultime d'une volonté autonome, mais c'est la loi morale qui en est le principe déterminant, de sorte que « le souverain Bien (...) ne doit pas pour autant être pris comme le *principe déterminant* de cette volonté »⁵⁰⁷. Certes, reconnaît Kant, le concept de la loi morale se lit dans celui du souverain bien, puisque celui-là détermine celui-ci. Or, « il va de soi que, si dans le concept du souverain Bien est déjà contenue la loi morale comme condition suprême, le souverain bien n'est

⁵⁰⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 686

⁵⁰⁵ Voir nos chapitres I. 4 et II. 2

⁵⁰⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1094 a 4-5

⁵⁰⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 741

pas alors simplement *objet*, mais que son concept même et la représentation de son existence, possible par notre raison pratique, sont en même temps le *principe déterminant* de la volonté pure »⁵⁰⁸. Mais il s'empresse d'ajouter dans le même paragraphe que le concept du souverain bien n'est déterminant qu'indirectement « car alors la loi morale contenue déjà dans son concept [celui du souverain bien] et pensée avec lui, et aucun autre objet, détermine effectivement la volonté d'après le principe de l'autonomie ». Si on doit présenter le concept du souverain bien comme déterminant, on ne peut le faire qu'à condition de penser que ce qui détermine la volonté *à travers* le concept du souverain bien, c'est le concept de la loi qui y est contenu. En dernière analyse, c'est le concept de la loi qui est le vrai *principe* déterminant puisqu'il est premier dans l'ordre des causes : « cet ordre dans les concepts de la détermination de la volonté ne doit pas être perdu de vue », préconise Kant, « parce que autrement on ne s'entend plus soi-même, et on croit se contredire quand tout en réalité s'accorde dans la plus parfaite harmonie »⁵⁰⁹. Malgré l'harmonie prétendue de ce passage, cette solution au problème que nous traitons dans ce chapitre ne nous semble pas satisfaisante. Elle consiste à faire du concept du souverain bien une cause indirecte, mais non un principe déterminant. Or, « d'après le principe de l'autonomie », la volonté autonome est déterminée *immédiatement*, sans donc le concours de quelque concept matériel que ce soit. Par conséquent, « le caractère essentiel de toute détermination de la volonté par la loi morale, c'est que la volonté soit déterminée uniquement par la loi morale, comme volonté libre »⁵¹⁰. La volonté autonome n'est pas motivée principalement par la loi et indirectement par un concept matériel, mais *uniquement* par un motif formel.

La solution du problème qui nous occupe ici nous semble plutôt résider dans la distinction qu'il convient de faire entre, d'une part, le concept d'un « objet de volition » ou d'un « objet de la volonté » et, d'autre part, celui de principe déterminant. Car c'est par cette distinction qu'on peut expliquer comment le souverain bien peut être l'objet ultime de la volonté pure, mais non la condition de sa détermination. Pour faire voir cette distinction, on peut examiner le concept de « la maxime » en tant qu'elle « contient la règle pratique que la raison détermine

⁵⁰⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 741-742

⁵⁰⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 742

⁵¹⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 696

selon les conditions du sujet (en bien des cas selon ignorance, ou encore selon ses inclinations) »⁵¹¹. C'est ici l'idée d'une maxime comme principe qui fonde une action, une *actional maxim*, par opposition, dans la classification d'Atwell, à une *incentival maxim* (principe qui donne à la volonté son mobile) et à une *dispositional maxim* (principe qui donne à la volonté sa disposition) : c'est la maxime en tant que « principe d'après lequel le sujet agit ; tandis que la loi est (...) le principe d'après lequel il doit agir »⁵¹². On ne confondra pas le principe de l'action (la maxime) et le principe déterminant de la volonté (le motif, formel ou matériel). Mais toute maxime (d'action) représente un principe déterminant de la volonté et un objet (une fin) de la volonté. Toute maxime peut en effet s'énoncer dans ces termes : parce que je veux telle chose, je me fais un principe d'agir en vue de telle chose. La subordonnée introduite par « parce que » désigne le principe déterminant de la volonté, et le groupe prépositionnel introduit par « en vue de » introduit l'objet de l'action. Par exemple, nous avons cité précédemment le passage où Kant énonce la maxime du suicide par amour de soi : « par amour de moi-même, je pose en principe [*ich mache es mir zum Prinzip*] d'abrégier ma vie, si en la prolongeant j'ai plus de maux à en craindre que de satisfaction à en espérer »⁵¹³. On peut reformuler cette maxime ainsi : parce que je préfère la mort à une vie de souffrance, je me fais un principe d'agir en vue de la mort, si en prolongeant ma vie j'ai plus de maux à en craindre que de satisfaction à en espérer. Le principe déterminant de la volonté est la mort que je préfère, et l'objet de la volonté est aussi la mort comme fin du suicide.

Mais « cet objet [de la volonté] est le principe déterminant de cette dernière ou il ne l'est pas »⁵¹⁴. Il est des maximes où la matière de la maxime n'est pas sa condition, où l'objet de la volonté n'est pas son principe déterminant. Prenons l'exemple d'un homme moral qui, en tant qu'il est homme, a fait sienne la *incentival maxim* de l'amour de soi et, en tant qu'il est moral, la *incentival maxim* du respect pour la loi morale. Kant écrit : « comme notre amour de nous-mêmes ne peut être séparé du besoin d'être aussi aimé par d'autres (et d'en être aidés en cas de danger), comme nous faisons ainsi de nous-mêmes une fin pour

⁵¹¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 284.

⁵¹² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 284. Voir notre présentation des différents types de maximes telles qu'ils sont définis par Atwell dans notre chapitre I.1.

⁵¹³ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 286

⁵¹⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 638

les autres et que cette maxime ne peut jamais obliger autrement que parce qu'elle est qualifiée pour former une loi universelle, par suite, par le biais d'une volonté de faire aussi des autres une fin pour nous, le bonheur d'autrui est une fin qui est en même temps un devoir »⁵¹⁵. Quelle est donc la *actional maxim* dont l'homme moral se fait un principe par désir d'être aimé des autres et par respect pour la loi morale ? Quant à la matière, c'est la maxime par laquelle il se fait un principe de toujours demander l'aide des autres en cas de besoin, par laquelle il fait de lui-même ou, plutôt, de son bonheur personnel « une fin pour les autres ». Quant à la forme, c'est la maxime d'un homme qui respecte la loi morale et son exigence formelle, et cette règle a une forme législative. Or, pour être « qualifiée pour former une loi universelle », elle doit aussi être un principe par lequel cet homme fait du bonheur d'autrui une fin pour lui, car « si j'attribue cette matière [le bonheur propre] à chacun, (...) elle ne peut devenir une loi pratique *objectivement* que si j'y comprends aussi le bonheur d'autrui »⁵¹⁶. Elle peut donc se formuler ainsi : parce que je veux la forme législative de mes maximes, je me fais un principe de toujours faire de mon bonheur une fin pour autrui en cas de besoin, à condition de toujours faire du bonheur d'autrui une fin pour moi si je peux l'aider. La fin est ici un objet de la raison pure pratique, donc un tout complexe consistant dans une fin subjective (le bonheur personnel) subordonnée à une fin objective (le bonheur d'autrui). Mais le principe déterminant est tout autre, puisqu'il s'agit de la forme d'une législation universelle.

On voit donc que les concepts de principe déterminant et d'objet de la volonté sont distincts. Le principe déterminant de la volonté est la condition de l'adoption de la maxime, l'objet de la volonté en est la conséquence. Dans les maximes qui sont uniquement soumises à une condition empirique, les concepts de principe déterminant et d'objet de la volonté s'appliquent à la même chose, mais ils n'en restent pas moins distincts. C'est ce que montrent les maximes de l'homme moral, puisque « c'est seulement leur forme qui, les rendant *propres à une législation universelle*, en fait par elle seule des lois pratiques »⁵¹⁷. Dans le cas d'une maxime qu'on adopte par devoir, c'est parce qu'on veut la forme législative de ses maximes qu'on se fait un principe de cette maxime, de sorte que

⁵¹⁵ *Métaphysique des mœurs*, p. 675

⁵¹⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 649

⁵¹⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 638-639

le principe déterminant (la condition de l'adoption de la maxime) est une forme et non l'objet de la volonté. Nous avons déjà évoqué le cas où la fin de la volonté n'est pas son principe de détermination lorsque nous avons distingué, premièrement, le cas où le concept de la fin est la « fin antécédente dans l'intention » et, deuxièmement, le cas où le concept de la fin de l'action succède à et découle de la détermination de la volonté⁵¹⁸. Dans le premier concept, la fin est bien le principe de détermination de la volonté, puisqu'elle précède la volition et fournit le fondement de l'adoption de la maxime : c'est parce que je veux telle fin que je veux agir de telle manière en vue de cette fin. La fin est alors le « motif matériel » de la volonté. Mais, dans le deuxième concept, la fin, loin d'être au principe de la détermination, succède à celle-ci comme l'effet à la cause. C'est parce que l'homme moral veut la forme législative de ses maximes, qu'il veut sa fin, par exemple le bonheur moral (le bonheur personnel soumis à la condition du bonheur d'autrui). Le principe déterminant est alors le « motif formel » de la volonté, puisqu'il réside dans un concept qui ne représente aucun objet mais seulement la forme de loi. C'est alors la loi morale qui sert de principe déterminant puisqu'elle est la raison de l'adoption de la maxime. Toutes les maximes morales sont du type : c'est parce que la loi exige la forme législative des maximes et que, par respect pour la loi, je veux la forme législative de mes maximes que je me fais un principe d'agir de telle manière.

On peut maintenant expliquer comment le souverain bien peut être l'objet de la volonté morale, mais non son principe déterminant. Le souverain bien est la fin qui *découle* de la détermination de la volonté autonome par le motif formel et par la loi morale. En effet, la maxime du bonheur personnel ne peut être qualifiée pour former une loi universelle, que si elle inclut la poursuite de la vertu. Elle ne peut donc être un principe de l'homme moral que si elle peut se formuler ainsi : parce que je veux la forme législative de mes maximes, je me fais un principe de toujours agir en vue de mon bonheur à condition d'agir en même temps en vue de la vertu. Cette maxime *est* la maxime qui fonde la poursuite du souverain bien puisque, en l'adoptant, on prend pour fin le bonheur personnel subordonné à la vertu, c'est-à-dire le bien le plus grand. Or, dans cette maxime, c'est la volition d'une forme qui précède et détermine la volition de la fin : c'est parce que je veux

⁵¹⁸ Voir notre chapitre I. 2

la forme législative de mes maximes que je veux le souverain bien. Si, donc, le souverain bien est la fin de l'homme moral, ce n'est pas au sens d'une fin antécédente et d'un motif, mais d'une fin conséquente.

Pourquoi Kant parle-t-il néanmoins du souverain bien comme d'un principe déterminant dans de nombreux passages, comme dans le passage de la Dialectique de la raison pure pratique que nous citons au début de ce chapitre ? De manière plus générale, pourquoi Kant définit-il parfois le terme de « fin » au moyen du seul concept de motif matériel ? S'agit-il d'abus de langage ? Ou s'agit-il d'expressions renvoyant à un concept indéterminé de la fin de l'action, si indéterminé qu'il ne fait pas voir clairement si la détermination du concept de la fin précède ou succède à celle de la volonté ? L'explication est sans doute à chercher du côté de la distinction kantienne de deux points de vue possibles sur les choses. Si on considère l'être agissant comme un phénomène, sa volonté ne peut être déterminée que par une cause naturelle. Si on considère l'être agissant comme un noumène et sa volonté comme autonome, celle-ci ne peut être déterminée que par la loi de la raison pure. Du point de vue phénoménal, « toute action, qui arrive dans un point du temps, est nécessairement sous la condition de ce qui était dans le temps précédent »⁵¹⁹ : l'action humaine a beau être déterminée par une représentation intérieure (une représentation finale), elle est déterminée par une cause antérieure. Or, « comme le temps passé n'est plus en mon pouvoir, toute action que j'accomplis d'après des causes déterminantes *qui ne sont pas en mon pouvoir* doit être nécessaire, c'est-à-dire que je ne suis jamais libre dans le point du temps où j'agis »⁵²⁰. Dans le monde phénoménal, la fin de l'action est la *cause* de l'action et rend impossible toute liberté transcendantale (liberté négative). Ce n'est même pas un motif hétéronome puisque, dans notre interprétation de l'hétéronomie, celle-ci est un mode d'expression de la liberté transcendantale. C'est un principe déterminant au sens purement causal du terme. C'est seulement si on adopte le point de vue nouménal qu'on peut penser la fin de l'action comme un motif autonome ou hétéronome. Et c'est seulement de ce point de vue qu'on peut penser le souverain bien comme une fin qui succède à la détermination de la volonté. Dans notre examen de la question de savoir si le souverain bien est un motif autonome ou hétéronome, nous avons donc envisagé

⁵¹⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 723

⁵²⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 723

le sujet agissant seulement comme un noumène, car c'est seulement de ce point de vue que se pose la question de l'autonomie ou de l'hétéronomie d'une volonté poursuivant le souverain bien. Considéré comme un phénomène, l'homme qui est agit conformément au souverain bien est mû par la représentation interne du souverain bien, de la même manière que les aiguilles d'une montre sont mues par un mécanisme interne à la montre. De ce point de vue, la question de l'autonomie ou de l'hétéronomie de sa volonté n'a pas de sens.

On peut finalement évaluer la critique, exposée *supra*⁵²¹, par laquelle Schopenhauer reproche à la doctrine kantienne du souverain bien d'être une doctrine de l'hétéronomie, incompatible avec le reste de la morale kantienne. Cette critique repose sur confusion entre le concept de fin et celui de principe déterminant. Elle consiste en effet à dire que l'agent moral, s'il poursuit le souverain bien, ne peut pas prétendre légitimement être motivé par la loi morale : puisque le bonheur personnel fait partie du tout que le souverain bien constitue, raisonne Schopenhauer, puisque donc le bonheur personnel de l'agent moral fait partie de la fin de son action, c'est en fait son propre bonheur qui sert de motif dans la détermination de sa volonté. Cette critique présuppose donc bien l'identité du concept de la fin de l'action morale et du concept de son motif. Ce faisant, elle ne parvient pas à réfuter la doctrine kantienne du souverain bien, puisqu'elle présuppose ce qu'elle devrait démontrer : l'identité de la fin et du motif. Ce n'est qu'après avoir justifié cette conception réductrice de la fin de l'action, qu'elle pourrait ensuite dénoncer l'hétéronomie de la volonté orientée vers le souverain bien. Mais c'est ce qu'elle ne fait pas.

⁵²¹ Voir notre chapitre III. 2. 1

3. Le souverain bien est-il un devoir ?

La seconde Critique présente la nécessité de réaliser ou de chercher à réaliser le souverain bien dans la formule suivante : « c'est un devoir de réaliser, autant qu'il est en notre pouvoir, le souverain bien »⁵²². Ainsi, nous aurions le devoir de produire le plus grand bien possible pour nous ou, du moins, le devoir de chercher de toutes nos forces à le produire. Et il ne s'agit pas ici d'un simple devoir indirect, qui ne nous obligerait que par une liaison indirecte unissant le souverain bien à la moralité. C'est en effet la loi morale elle-même qui nous fait un devoir de prendre le souverain bien pour fin : Kant l'affirme avec force, « la loi morale doit seule être considérée comme le principe qui la détermine [la volonté pure] à en faire [du souverain bien] son objet et à s'en proposer la réalisation ou la poursuite »⁵²³. Il est ainsi clair que, dans la philosophie morale kantienne, c'est la loi elle-même qui est le fondement de l'obligation qui lie la volonté au souverain bien, car elle est le fondement de toute obligation. C'est ce qui a pu faire dire à J. Silber que le concept du souverain bien avait pour fonction, au sein de l'éthique kantienne, de donner une matière à l'obligation morale⁵²⁴. Si en effet la loi morale détermine la volonté de l'agent moral à chercher la réalisation du souverain bien, elle fournit bien à cette volonté une véritable matière, un véritable effet susceptible d'être produit dans le monde. Par contraste, l'exigence formelle de la loi ne concerne aucune action précise, ni aucune fin représentée comme digne d'être poursuivie. Dans la mesure où ce devoir matériel n'exige pas une action, mais seulement une fin, il « laisse au libre arbitre une certaine latitude (*latitudo*) quant à l'exécution (l'observance) », c'est-à-dire qu'il « ne peut indiquer avec précision comment et jusqu'où doit être exercée l'action en vue de la fin qui est en même temps un devoir »⁵²⁵. Mais le caractère indéterminé de l'action représenté dans le concept de ce devoir n'invalide pas ce dernier. Il en fait seulement ce que Kant appelle un « devoir large », par opposition à un « devoir strict » qui représente telle action déterminée comme nécessaire (par exemple, le devoir de véracité).

⁵²² *Critique de la raison pratique*, p. 649 n.

⁵²³ *Critique de la raison pratique*, p. 741

⁵²⁴ Cf. Silber (1959), p. 469

⁵²⁵ *Métaphysique des mœurs*, p. 670

Pourtant, comme Kant le rappelle avec *La Religion dans les limites de la simple raison*, dans la première note de la première préface, *si on examine le concept du devoir compris dans la morale, on s'aperçoit que le principe déterminant de la volonté qui y est représenté réside seulement dans la loi morale*. L'analyse de ce concept, telle qu'elle est conduite par Kant dans sa métaphysique des mœurs, présente en effet celui-ci comme le concept d'une nécessité ou coercition exercée sur le libre arbitre par une loi, contrainte par laquelle des actions libres sont rendues nécessaires. Le propre des devoirs moraux, par opposition aux devoirs de droit qui contraignent la liberté extérieure par des lois extérieures (le droit), est de contraindre le libre arbitre par une loi intérieure, la loi morale. Ainsi, « le concept du devoir [moral] ne peut contenir aucune autre contrainte que la *contrainte sur soi-même* (par la seule représentation de la loi) »⁵²⁶. En d'autres termes, c'est l'idée d'une détermination de la volonté qui n'a pour principe que la représentation de la loi morale comme motif et que le respect de cette loi comme mobile. Et, comme la loi morale peut être présentée comme l'exigence purement formelle d'une pure forme, la note de la première préface de *La Religion* peut dire que « le simple principe de détermination formel (celui de la légalité) », la loi morale formelle, doit « suffire de manière générale comme principe de détermination dans le concept du devoir »⁵²⁷. Dans cette note, Kant procède à une démonstration par élimination : il passe en revue les différents motifs matériels qui peuvent prétendre au titre de principe de détermination représenté dans le concept du devoir, pour montrer qu'aucun de ces principes n'est contenu dans ce concept. Le motif représenté dans l'idée du devoir est-il le bonheur personnel ? Même les adversaires de la thèse selon laquelle ce principe est formel « avouent néanmoins qu'il ne peut se trouver dans l'amour de soi orienté vers le *bien-être* propre ». Les prétendants sérieux sont à chercher ailleurs. Or, un principe de détermination matériel ne peut appartenir qu'à l'un des deux genres suivants, « l'un qui est rationnel » et « l'autre, qui, lui, est empirique ». S'il est rationnel, il coïncide avec la « *perfection* propre », s'il est empirique, avec le « *bonheur d'autrui* ». Le motif représenté dans l'idée du devoir est-il donc la perfection propre ? Si on définit le principe de détermination représenté dans le concept du devoir par la « perfection propre » et qu'on entend

⁵²⁶ *Métaphysique des mœurs*, p. 657

⁵²⁷ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 15-16 n.

par là la « perfection morale », on tombe dans « un cercle vicieux », puisque c'est précisément la perfection morale qu'il s'agit de définir en même temps que ce principe. Si on entend par « perfection propre » la « perfection naturelle de l'homme », on envisage alors quelque chose qui n'est que conditionnellement bon et qui donc « ne peut (...) pas être principe des concepts du devoir ». Le motif représenté dans le concept du devoir est-il enfin le bonheur d'autrui ? Le bonheur d'autrui est bien une fin qui est un devoir, mais il s'agit d' « un devoir conditionné », qui « ne peut (...) servir comme principe suprême des maximes morales ». Tous les prétendants matériels ayant été vaincus, il ne reste alors que le motif formel pour fournir au concept du devoir son principe de détermination. Ainsi, « le concept du devoir (...) ne suppose aucune matière de l'arbitre », conclut Kant plus loin dans la même préface⁵²⁸. Ni la perfection propre, ni le bonheur d'autrui, ni même le souverain bien, n'y sont représentés. Le problème posé par la proposition établissant que nous avons un devoir de réaliser le souverain bien, ou du moins de chercher à le réaliser, peut finalement se formuler dans ces termes : comment la proposition établissant le devoir de réaliser le souverain bien est-elle possible, si le concept de ce dernier n'est pas contenu dans le concept du devoir ?

3.1 La solution de Beck : ce devoir n'existe pas

Les commentateurs de Kant voient souvent l'obligation matérielle de réaliser le souverain bien comme un devoir extérieur à la morale kantienne, qui ne servirait qu'à introduire les postulats de la raison pure pratique et à démontrer l'existence de Dieu ainsi que ses attributs. Ils en viennent par là à affirmer que, si on veut rester fidèle au concept du devoir kantien, il faut nier l'existence d'un devoir de réaliser le souverain bien. Cette attitude est illustrée notamment par la réponse que fait L.W. Beck à la question que nous posons dans le paragraphe précédent. Pour Beck, si la morale kantienne doit être cohérente, elle doit s'abstenir de commander le souverain bien : « Il est aisé de voir pourquoi ce commandement de la raison n'est pas expliqué plus complètement », dans « les

⁵²⁸ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 18 n.

formules de l'impératif catégorique » ou « dans la *Métaphysique des mœurs* » : « il n'existe pas »⁵²⁹.

Le raisonnement par lequel Beck défend sa thèse consiste à dire que nous ne devons pas réaliser le plus grand bien possible parce que nous ne le pouvons pas⁵³⁰. Car de quelle partie de la réalisation du souverain bien sommes-nous capables ? Il n'est pas en notre pouvoir de proportionner notre bonheur à notre vertu, puisqu' « il n'est pas possible à l'homme de regarder assez loin dans les profondeurs de son propre cœur pour pouvoir jamais s'assurer pleinement, fût-ce dans un *seul* acte, de la pureté de son intention morale et de la sincérité de sa visée »⁵³¹. La décision par laquelle nous choisissons la disposition, morale ou non, de notre volonté est une chose en soi inconnaissable, enfouie dans les profondeurs de notre cœur. Nous avons vu comment la disposition d'une volonté était la « maxime suprême »⁵³² qui fondait l'adoption par l'arbitre de toutes ses autres maximes : par exemple, nous disposons notre volonté à la moralité lorsque nous adoptons la maxime dispositionnelle de toujours obéir à la loi morale. Or, nous pouvons essayer d'inférer la maxime suprême de la volonté en concluant d'actions observables aux maximes d'après lesquelles elles ont été accomplies, puis de ces principes d'action à la maxime fondamentale dont elles sont dérivées. Mais, en l'absence de toute intuition sensible dans laquelle serait donnée cette adoption de la maxime des maximes, une telle inférence n'est qu'une conjecture dont on ne peut jamais s'assurer pleinement. Ne pouvant mesurer sa vertu propre ni celle d'autrui avec certitude, l'homme ne peut pas proportionner son bonheur propre à la mesure exacte de sa vertu, ni le bien-être d'autrui à sa vertu. Seul un être moral, omniscient et omnipotent (Dieu) peut réaliser un tel accord entre le bonheur et la vertu, où celui-là découle de celle-ci. Ainsi, nous ne pouvons qu'essayer de nous rendre dignes d'être heureux, argumente Beck. Il en conclut que nous n'avons pas le devoir de *réaliser* le souverain bien, s'il est vrai que cette tâche dépasse les limites de notre pouvoir, mais que nous avons tout au plus le devoir de *tendre* vers le souverain bien en cherchant à nous rendre vertueux. R. Friedman utilise le même raisonnement que Beck pour conclure à l'inexistence

⁵²⁹ Beck (1960), p. 244

⁵³⁰ Cf. Beck (1960), pp. 244 et 245

⁵³¹ *Métaphysique des mœurs*, p. 674

⁵³² *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 44

d'un devoir de réaliser le souverain bien comme monde moral, mais il essaie de démontrer l'impossibilité de cette réalisation en insistant sur l'indétermination du concept de bonheur : d'après lui, « le caractère entièrement relatif du bonheur humain » fait qu' « il est impossible de déterminer ce qui rendra tous les hommes heureux » et « rend impossible toute tentative pour proportionner » le bonheur à une autre mesure⁵³³.

Si le souverain bien doit être un devoir, il semble ainsi ne pas pouvoir exister sous la forme d'un devoir de le réaliser dans son intégralité, mais seulement sous celle d'un devoir de « chercher à réaliser le souverain bien ». Ce ne serait pas un devoir parfait ou étroit qui nous obligerait à *accomplir* telle action, mais seulement un devoir imparfait ou large qui nous obligerait à *agir* d'après un certain type de maxime. Existe-t-il donc un devoir de seulement promouvoir le souverain bien ? Beck répond encore négativement au moyen de deux arguments. D'une part, si chercher à nous rendre vertueux est tout ce que nous pouvons faire conformément à cette fin, le devoir de promouvoir le souverain bien se ramène à celui de promouvoir notre vertu propre, laquelle promotion consiste seulement à agir en prenant la loi morale formelle pour motif. « Si je dois faire tout ce qui est mon pouvoir pour réaliser le souverain bien, que s'agit-il pour moi de faire ? » demande Beck : « il s'agit seulement d'agir par respect pour la loi »⁵³⁴. Nous voilà alors reconduits au concept du devoir représentant le motif de la moralité et non un objet. Mais, le devoir de promouvoir le souverain bien, doit impliquer plus que l'action accomplie par respect pour la loi puisque, le concept de souverain bien contenant celui de bonheur, la promotion du souverain bien doit impliquer celle de la vertu *et* celle du bonheur, et non seulement celle de la vertu. D'autre part, si le devoir de promouvoir le souverain bien existait, il devrait être contenu dans une des formulations de l'impératif catégorique : il ne pourrait pas, argumente Beck, « exister sous la forme d'un

⁵³³ Friedman (1984), p. 329 Le recours à l'argument de l'impossibilité de réaliser le souverain bien est fréquent chez les commentateurs qui nient la présence de ce devoir dans le système kantien. Selon J. Murphy, l'adjectif « vertueux » ne peut qualifier une action mais seulement une disposition. Mais, comme les dispositions sont des noumènes inconnaissables, nous ne pouvons jamais savoir si la disposition de la volonté d'un tel est vertueuse ou non et, partant, nous ne pouvons augmenter son bien-être à proportion de sa vertu, comme l'exigerait le commandement ordonnant de réaliser le souverain bien. Cf. Murphy (1965), p. 107-108.

⁵³⁴ Beck (1960), p. 244

commandement séparé, indépendant de l'impératif catégorique »⁵³⁵. Mais, même sous cette forme, le devoir de promouvoir le souverain bien semble ne pas pouvoir exister. S'il était contenu dans une de ces formules, il serait une implication de l'impératif catégorique. Mais il ne contiendrait alors rien de plus que le concept de l'action accomplie par respect pour la loi puisque, souligne Beck, l'impératif catégorique « est élaboré indépendamment de ce concept »⁵³⁶ de souverain bien, et seulement par référence au « simple principe de détermination formel » comme au motif de la volonté pure. Or, le devoir de favoriser le souverain bien doit contenir plus que la moralité représentée dans son concept formel puisqu'il contient le concept du bonheur. Ainsi, le souverain bien ne semble pouvoir être un devoir ni comme devoir de réaliser, ni comme devoir de chercher à réaliser. T. Auxter, à la suite de Beck, en conclut que la doctrine du souverain bien est un « ajout extra-moral »⁵³⁷ qui n'a aucun rôle à jouer au sein de la philosophie pratique kantienne, mais qui sert plutôt les fins d'une doctrine religieuse. Si elle n'élargit pas la sphère de l'obligation morale, la théorie du souverain bien éclaire-t-elle au moins la structure du raisonnement moral ? Selon Beck, elle ne remplit même pas cette fonction puisque, pour parvenir à une décision, il suffit au raisonnement moral de soumettre la maxime de l'action considérée au test de l'universalisation, sans considérer l'accord de cette action avec le souverain bien.

Mais le raisonnement de Beck est-il satisfaisant ? Premièrement, il repose sur la thèse de l'impossibilité du souverain bien. Pourtant, demande J. Silber, n'est-il pas « évident » que, « lorsqu'on éduque des enfants, qu'on fait office de juré dans un procès et qu'on note des copies d'étudiants, on essaie de et on peut proportionner le bonheur au mérite »⁵³⁸ ? Beck défend la thèse de l'impossibilité du souverain bien au moyen de l'argument kantien selon lequel seul Dieu peut proportionner le bonheur à la vertu. Mais Kant prétend réfuter cette même thèse tout en maintenant l'idée d'une intervention divine comme condition nécessaire de la réalisation du souverain bien. On ne peut donc pas décider de la validité du raisonnement de Beck avant d'avoir examiné le problème de savoir si le souverain bien, tel qu'il est représenté par Kant, est possible. C'est ce que nous

⁵³⁵ Beck (1960), p. 244

⁵³⁶ Cf. Beck (1960), p. 244

⁵³⁷ Auxter (1979), p. 121

⁵³⁸ Silber (1963), p. 183

entreprendrons dans notre chapitre III. 4. Deuxièmement, le raisonnement de Beck repose sur l'argument selon lequel le concept du souverain bien n'est pas contenu dans le concept du devoir. Cependant, en avançant cet argument, Beck ne se rend-il pas coupable de la faute consistant à résoudre le problème posé par une donnée de ce problème ? Nous avons formulé ce dernier dans ces termes : comment la proposition établissant le devoir de réaliser le souverain bien est-elle possible, si le concept de ce dernier n'est pas contenu dans le concept du devoir ? Pour résoudre ce problème, ne faut-il pas, ou bien montrer ce qui rend possible un tel dépassement du concept du devoir, ou bien montrer que ce dépassement n'est pas possible ? L'argumentation de Beck se contente de dire qu'il y a dépassement.

Pour étayer sa thèse, Beck fait remarquer les absences de toute référence au bien souverain dans des textes kantien qui, selon lui, justifieraient une référence à ce bien comme à la matière de la loi ou du devoir moral si la loi ou le devoir avait une matière (ce qu'il conteste). Tout d'abord, l'obligation qui nous lierait au souverain bien n'est enseignée nulle part dans les textes qui fondent ou exposent la métaphysique des mœurs : que ce soit dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* ou dans la *Doctrine de la vertu*, aucun passage ne se réfère au souverain bien comme à l'objet catégoriquement nécessaire de la volonté. Ensuite, comme l'exprime Beck dans la citation donnée ci-dessus, aucune des formulations de l'impératif catégorique dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* ne désigne le souverain bien comme l'objet de la loi morale⁵³⁹. Et, dans les exemples que cet ouvrage propose pour éclairer la prise de décision morale, non seulement Kant n'introduit aucun critère ou principe autre que celui de l'impératif catégorique, mais jamais il ne laisse entendre que les problèmes posés par ces exemples seraient mieux résolus par l'accord avec le souverain bien comme critère⁵⁴⁰. Kant justifie lui-même cette absence de tout

⁵³⁹ M.-B. Zeldin conteste ce point en disant que la troisième formulation de l'impératif catégorique présente l'idée de la volonté de tous les êtres raisonnables en tant que volonté universellement législative, c'est-à-dire l'idée d'un règne des fins. Or, ajoute-t-elle, l'idée d'un règne des fins est identique à l'idée d'un monde moral présentée dans la *Critique de la raison pure*, laquelle idée est identique à l'idée du souverain bien d'un monde possible. Elle en conclut que le devoir de chercher à réaliser le souverain bien est contenu dans l'impératif catégorique dans sa troisième version : cf. Zeldin (1971), p. 49.

⁵⁴⁰ Voir Friedman (1984), p. 330. On peut répondre à Beck et Friedman en disant que l'absence de toute référence au souverain bien dans les passages qui exposent la loi morale s'explique par la méthode qu'emploie la doctrine du souverain bien. Dans la mesure où il s'agit de déterminer ce

objet dans les formulations qui expriment le principe suprême de la moralité en disant que « les lois morales ordonnent absolument, quel que soit le résultat »⁵⁴¹. Cela revient à dire que la loi ne peut représenter aucun effet possible de l'action comme nécessaire puisque, ce qu'elle ordonne de faire, elle ordonne de le faire quelles que soient les conséquences possibles de l'action représentée comme nécessaire. Plus encore, elles obligent l'arbitre, quand celui-ci doit choisir parmi plusieurs actions envisagées, à faire totalement abstraction des conséquences induites par ces actions, à ne pas choisir l'action qu'il va préférer *pour* son résultat comme motif de ce choix. C'est pourquoi, reconnaît Kant, la proposition qui nous fait un devoir de produire le souverain bien « ajoute à ces devoirs [ceux de la morale] une conséquence (un effet) qui n'est pas comprise dans les lois morales »⁵⁴².

De même, dans l'exposition des fins qui sont des devoirs dans la *Doctrine de la vertu*, le *summum bonum* brille par son absence. Cette absence du souverain bien est d'autant plus remarquable qu'on pouvait s'attendre à le voir présent dans un texte qui prétend fournir « une matière (un objet du libre arbitre), une fin de la raison pure qui est représentée en même temps comme fin objective nécessaire, c'est-à-dire comme devoir pour les hommes »⁵⁴³. L'explication de ce fait réside dans la méthode utilisée par la doctrine de la vertu, telle que Kant la définit au chapitre II de l'« Introduction à la doctrine de la vertu ». La voie empruntée ici ne consiste pas à partir des fins que l'homme se propose pour déterminer d'après elles les maximes qu'il doit adopter mais, à l'inverse, à partir du concept du devoir pour déterminer les fins que nous devons nous fixer. De la même manière que le souverain bien n'est pas mentionné dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* parce qu'il est « une conséquence (un effet) qui n'est pas comprise dans les lois morales », il n'est pas mentionné dans la *Doctrine de la vertu* parce qu'il est une fin qui n'est pas comprise dans le concept formel du devoir. C'est à la lumière de cette interprétation que nous lisons le passage où Kant semble nier l'existence d'un devoir de prendre le souverain bien pour fin : « l'accord avec cette fin [la « fin ultime » de la moralité] n'augmente certes pas le

concept *par* la loi, la détermination de l'objet de la loi morale ne peut que succéder à la détermination de la loi elle-même.

⁵⁴¹ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 19 n.

⁵⁴² *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 19 n.

⁵⁴³ *Métaphysique des mœurs*, p. 658

nombre de ses devoirs, mais il procure, en revanche, à ceux-ci un point de convergence où toutes les fins viennent s'unir »⁵⁴⁴. Le souverain bien n'augmente pas le nombre des fins qui sont nos devoirs si, par l'idée de nos devoirs, on entend celle de ces commandements que l'on détermine à partir du concept métaphysique du devoir.

Les absences du souverain bien que souligne Beck à juste titre ne font cependant que souligner à nouveau ce que nous connaissions déjà, à savoir l'absence du concept de ce bien dans celui de la loi morale formelle et celui du devoir formel. Mais, comme nous le suggérions plus haut, cette absence n'est qu'une donnée du problème, et ne peut donc fournir sa solution. Le problème n'est pas de déterminer le concept du souverain bien par le *seul* moyen de la loi, en le déduisant du concept de la loi, mais de le déterminer par le moyen de la loi en associant celle-ci à *autre chose*. Le problème est de déterminer le concept qui fait la synthèse de la loi et de la chose que le respect pour la loi oblige à prendre pour fin. Le concept du souverain bien est une totalité dont l'idée de la loi n'est qu'une partie, si bien que ce n'est pas le concept du souverain bien qui est contenu dans celui de la loi morale, mais le concept de la loi morale qui est contenu dans celui du souverain bien : comme le confirme la deuxième Critique, « dans le concept du souverain Bien est déjà contenue la loi morale comme condition suprême »⁵⁴⁵. De ceci qu'il est absolument impossible de lire le concept du souverain bien dans celui du devoir, on ne peut donc pas conclure, comme semble le faire Beck, qu'il est absolument impossible de poser la proposition exprimant la nécessité de réaliser ou favoriser le souverain bien. De cette prémisse, on doit seulement conclure que la proposition établissant la nécessité de poursuivre le souverain bien est impossible en tant que proposition analytique. Comme Kant le concède bien volontiers, « que chacun doive se proposer comme fin ultime le plus grand *bien* possible, c'est là un principe pratique (...) qui dépasse le concept des devoirs dans le monde (...), et ne peut donc en être développé analytiquement »⁵⁴⁶. Et, si ce principe doit être possible, ajoute Kant, il ne peut l'être que sous la forme d'une « proposition synthétique *a priori* »⁵⁴⁷. Nous

⁵⁴⁴ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 18

⁵⁴⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 741

⁵⁴⁶ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 19 n.

⁵⁴⁷ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 18-19 n.

demandions au début de ce chapitre III. 3 : comment la proposition établissant le devoir de réaliser le souverain bien est-elle possible ? Nous voyons maintenant qu'une formulation plus précise de cette question serait celle que Kant propose dans la *Religion dans les limites de la simple raison* : « comment une telle proposition peut-elle être a priori possible ? »⁵⁴⁸. C'est l'examen de ce problème, tel qu'il est posé dans cette formulation, qui va nous occuper dans le chapitre suivant.

3.2 L' « élargissement » de la loi morale

La loi morale est présentée, dans la Dialectique de la raison pure pratique comme « simplement formelle »⁵⁴⁹. C'est à dire que, comme principe métaphysique, elle n'exige que la forme législative des maximes de l'action : cela signifie, selon Kant, qu' « elle fait abstraction, en tant que principe de détermination, de toute matière, et par conséquent de tout objet du vouloir »⁵⁵⁰. De nombreux autres textes insistent sur ce caractère abstrait de la loi morale. Par exemple, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* affirment qu'un impératif catégorique « ne contient en dehors de la loi que la nécessité, pour la maxime, de se conformer à cette loi »⁵⁵¹. A lire cette citation, on peut d'abord penser qu'un impératif catégorique ne représente pas la nécessité d'un type d'actions, mais qu'il exige seulement un certain type de maximes. Ce ne serait pas tout à fait exact. Un impératif exige par définition un certain type d'actions. Mais un impératif catégorique représente la nécessité d'actions sans représenter quelque condition empirique de cette nécessité. Il dit : quelles que soient tes inclinations sensibles, tu dois agir de telle manière. A l'inverse, un impératif hypothétique représenterait la nécessité d'une action comme empiriquement conditionnée. Il dit : si ou parce que tu as une inclination sensible pour telle fin, tu dois agir de telle manière. Dans l'extrait des *Fondements* donné, Kant en déduit qu'un impératif catégorique ne peut représenter aucune fin de l'action. Il présuppose ici qu'une fin ne peut être désignée dans un impératif que comme la condition subjective de la nécessité de l'action. Dès lors, un impératif catégorique semble ne pas pouvoir

⁵⁴⁸ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 19 n.

⁵⁴⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 741

⁵⁵⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 741

⁵⁵¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 284

représenter une action dans des termes qui font voir sa fin : par exemple, l'impératif qui ordonne de prêter assistance à autrui en cas de besoin ne pourrait pas être dit catégorique, puisqu'il représente le bien d'autrui comme la fin de l'action concernée. Si donc un impératif catégorique ne représente pas la conséquence de l'action qu'il exige, il ne représente que son principe, à savoir sa maxime comme principe d'action. Plus précisément, il ne représente que la forme des maximes, la matière d'une maxime étant précisément la fin de l'action représentée dans la maxime. D'où la conclusion portant sur le caractère formel de la loi morale, dont l'impératif catégorique est la formule.

Pourtant, dans d'autres passages, Kant nous dit explicitement que le souverain bien doit absolument être poursuivi dans toutes nos actions. Or, la nécessité absolue de cette fin fait de celle-ci un devoir formulé par un impératif catégorique puisque, pour que « soit donnée *a priori* une visée, c'est-à-dire un but comme objet (de la volonté) », il faut selon Kant que ce but, « indépendamment de tous les principes théoriques, soit représenté comme pratiquement nécessaire par un impératif déterminant la volonté immédiatement (catégorique) »⁵⁵². Et comme les impératifs catégoriques sont les impératifs moraux, le souverain bien est une fin qui est un devoir moral. A ce titre, cette fin est donnée par la loi morale : la loi morale étant le principe suprême dont sont dérivés tous les devoirs moraux, le principe qui fait à chacun un devoir de se proposer le souverain bien comme fin ultime, n'est possible que s'il est introduit par cette loi morale suprême. Mais, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, l'introduction de cette fin parmi les devoirs ajoute à ceux-ci un objet de volition qui n'était d'abord pas compris dans le concept de la loi morale. La loi ne peut donc ajouter cette fin aux devoirs analytiquement dérivés qu'en sortant d'elle-même : en d'autres termes, il y aurait un véritable *mouvement* de la loi morale, par lequel celle-ci se dépasserait elle-même pour devenir autre qu'elle-même. Kant désigne ce mouvement de la loi morale, au moyen du verbe *sich erweitern*, comme un « élargissement » ou une « extension ». Ainsi, dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, il écrit : « La loi qui ne lui inspire [à l'homme] que du respect », *i.e.* la loi morale, « s'élargit [*erweitert sich*] (...) en admettant parmi ses

⁵⁵² Critique de la raison pratique, p. 771

principes de détermination la fin ultime morale de la raison »⁵⁵³. Dans le même paragraphe, il écrit également : « la proposition : Fais du bien suprême possible en ce monde ta fin ultime, est une proposition synthétique *a priori*, introduite par la loi morale elle-même et par laquelle, pour ainsi dire, la raison pratique dépasse cette dernière [*die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert*] ». On peut donc distinguer avec Y. Yovel deux moments de la morale kantienne, auxquels correspondent deux impératifs moraux ou deux aspects de l'impératif moral. Dans un premier moment, la morale expose l'impératif moral sous son aspect formel, comme un impératif se contentant d'exiger de nos maximes qu'elles aient une certaine forme. Dans un second moment, elle expose l'impératif moral sous un aspect qu'on ne peut caractériser que comme matériel, puisqu'elle expose un commandement qui relie la volonté à un objet, donc à une matière : « l'impératif matériel contient l'impératif formel (catégorique) en tant que condition absolue et lui ajoute un complément indispensable », écrit Yovel⁵⁵⁴.

La question de savoir comment la proposition ordonnant de prendre le souverain bien pour fin ultime est possible, revient donc à demander : comment cet élargissement de la loi morale est-il possible ? Cette question rappelle la question posée par les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : comment l'impératif catégorique formel est-il possible ? A première vue, on pourrait interpréter cette dernière question dans les termes suivants : pourquoi la loi morale est-elle un impératif pour la volonté humaine ? Mais, interprétée ainsi, cette question ne constituerait pas un problème, puisque la réponse en serait évidente : la loi morale se présente à l'homme sous la forme d'un impératif parce que la volonté humaine est à la fois raisonnable et sensible et qu'elle est tentée, toutes les fois qu'intervient le commandement du devoir, de transgresser cette loi. Mieux vaut donc interpréter le problème de la possibilité de l'impératif catégorique dans les termes utilisés par J. Silber : cette question « est un problème important et difficile, dont la réponse exige qu'on explique pourquoi le jugement exprimant l'obligation nécessaire qu'a la volonté d'agir d'une certaine manière est synthétique *a priori* »⁵⁵⁵. On voit maintenant à quel point ce problème est similaire à celui qui concerne la doctrine du souverain bien. La question de la

⁵⁵³ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 20 n.

⁵⁵⁴ Yovel (1988), p. 36

⁵⁵⁵ Silber (1960 [2]), p. cxxiv n.

possibilité de l'impératif formel revient à demander : « pourquoi la loi morale est-elle liée à la volonté avec nécessité ? »⁵⁵⁶, dit Silber. De même, la question de la possibilité de l'impératif matériel revient à demander : pourquoi la volonté est-elle liée au souverain bien avec nécessité ? Il peut donc être intéressant d'examiner la façon dont Kant résout le problème de la liaison nécessaire entre la loi et la volonté pour déterminer la solution du problème de la liaison nécessaire entre la volonté et sa fin morale ultime.

Même s'il présente parfois la loi morale comme un fait, Kant entreprend par ailleurs de justifier le jugement synthétique *a priori* que constitue l'impératif catégorique. Dans cette « déduction », il dit ceci : « si l'on percevait la possibilité de la liberté d'une cause efficiente [celle de la volonté], on percevrait aussi, non simplement la possibilité, mais bien encore la nécessité de la loi morale comme loi pratique suprême des êtres raisonnables, à la volonté desquels on attribue la liberté de la causalité »⁵⁵⁷. Cela signifie que la solution au problème posé consiste à dire que la loi dont l'impératif moral est la formule est nécessaire, au sens où un être libre ne peut pas ne pas reconnaître sa validité. La conscience de la loi *est* le respect pour la loi, qu'on peut définir comme le sentiment que j'ai de la soumission de ma volonté à cette règle. Même si la volonté est toujours libre, au sens transcendantal du terme, de désobéir à la loi, elle ne peut pas ne pas être soumise à l'autorité de cette loi, puisque celle-ci est un produit de la raison pratique : contrairement à ce que pensait Crusius qui faisait des lois morales des normes transcendentes émanant de la volonté de Dieu, Kant présente ces lois comme des normes immanentes qui résident dans la volonté raisonnable. Or, si la loi morale est nécessairement valable pour toute volonté libre, il est possible de poser l'impératif moral formel, puisque celui-ci n'est que la proposition établissant ce lien nécessaire entre la volonté libre et la loi. Certains commentateurs fondent plutôt la possibilité de l'impératif catégorique dans la rationalité logique de la conduite conforme à la loi morale. Et, sans doute, il est illogique pour l'homme de rejeter la loi si celle-ci constitue la condition de son être. Mais, comme y insiste J. Silber, Kant semble dire plus que cela. Pour Kant, celui qui désobéit à la loi aliène provisoirement sa liberté et la dignité dont cette liberté est le fondement : celui qui rejette la loi, écrit Silber, « n'est pas seulement

⁵⁵⁶ Silber (1960 [2]), p. cxxiv n.

⁵⁵⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 722

coupable d'un faux pas intellectuel, mais il perd aussi la dignité d'être heureux »⁵⁵⁸.

Nous avons dit : c'est paradoxalement parce que la volonté est libre qu'elle est nécessairement soumise à la loi morale. Il apparaît maintenant que la solution au problème de la possibilité de l'impératif catégorique consiste à relier la loi à la volonté au moyen d'un troisième concept, celui de la liberté. La raison en est que « des propositions synthétiques de ce genre ne sont possibles qu'à la condition que deux notions soient liées l'une à l'autre grâce à leur union avec une troisième où elles doivent de part et d'autre se rencontrer », explique Kant, avant d'ajouter que, dans le cas de l'impératif catégorique, « le concept *positif* de la liberté fournit ce troisième terme »⁵⁵⁹. De la même manière, la solution au problème de la possibilité de l'impératif matériel doit consister à relier la volonté au souverain bien au moyen d'un troisième concept. Or, *La Religion* présente explicitement le troisième terme qui est censé permettre à la loi morale de s'élargir : cet élargissement « est rendu possible, parce que la loi morale est mise en relation avec la disposition naturelle de l'homme de devoir concevoir, outre la loi pour toutes ses actions, encore une fin »⁵⁶⁰. Pour Kant, c'est au moyen du besoin naturel qu'a l'homme de se proposer une fin ultime pour toutes ses actions que l'on peut relier la volonté au souverain bien comme fin. Autrement dit, c'est pour satisfaire le besoin d'inconditionné de la raison humaine que la loi peut s'élargir : « la loi, sans il est vrai le reconnaître [ce besoin des hommes] comme un besoin [sien] s'élargit néanmoins pour sa satisfaction »⁵⁶¹, reconnaît Kant.

Ce procédé, qui consiste à considérer une « disposition naturelle de l'homme » pour formuler la loi morale dans des termes susceptibles de satisfaire ce besoin, a de quoi surprendre un lecteur distrait des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. En effet, cet ouvrage insiste souvent sur le caractère complètement *a priori* des principes moraux. Or, si les lois morales doivent valoir *a priori*, il faut donner à la science des principes de la morale un caractère tout aussi *a priori* et métaphysique, celui d'une « métaphysique des mœurs ». Par conséquent, il faut chercher les lois morales dans la raison seule, en dehors de

⁵⁵⁸ Silber (1960 [2]), p. cxxx-cxxxi n.

⁵⁵⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 316

⁵⁶⁰ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 20 n.

⁵⁶¹ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 20 n.

toute considération empirique. Kant parle ainsi de la nécessité de les déduire du concept universel d'un être raisonnable en général, et non de celui d'un être raisonnable fini, *i.e.* le concept de l'homme. C'est pourquoi la métaphysique des mœurs ne peut pas « faire dépendre les principes moraux de la nature particulière de la raison humaine »⁵⁶². Ce que Kant reproche aux Anciens, c'est précisément d'avoir commis l'erreur d'accomoder la vertu aux faiblesses de l'homme et d'avoir défini celle-ci dans les simples termes de la vertu humaine, ceux de « l'intention morale en lutte », par opposition à ceux de la perfection morale propre aux saints. Dans ces conditions, comment la loi morale peut-elle s'élargir pour satisfaire un besoin humain ?

C'est que, après son moment métaphysique, la morale doit « s'appliquer » aux hommes. Car la morale, en tant que partie de la philosophie, est constituée par et pour l'homme. La seconde Critique insiste sur cette fin de la philosophie lorsqu'elle présente celle-ci comme une doctrine de la sagesse : « il serait bon de laisser à ce mot [celui de philosophie] son ancienne signification », « qui signifie amour de la *sagesse* »⁵⁶³. Car cet amour est propre à l'homme : c'est parce que la condition de l'homme est d'abord celle de l'ignorance quant à la bonne façon de conduire sa vie, qu'il veut posséder la sagesse comme savoir portant sur la vie bonne. Le but ultime de la morale est donc la satisfaction des désirs de l'homme moral, fondés sur ce désir de sagesse. Cela signifie que la morale doit présenter la loi morale de manière à ce que l'homme moral puisse satisfaire ses besoins. Ainsi, « la morale (...), dans son *application* aux hommes, a besoin de l'anthropologie »⁵⁶⁴, puisque cette dernière permet de déterminer les besoins de l'homme moral. Or, le premier de ces besoins est celui d'obéir à la loi morale. Et, pour pouvoir entreprendre quelque action que ce soit, l'homme a besoin de se proposer une fin de cette action. Pour pouvoir mettre en pratique la loi morale, l'homme moral a besoin de se proposer une fin de l'obéissance à ce principe. L'éthique doit donc déterminer le concept de la loi morale dans les termes d'un commandement qui prescrive à la conduite humaine une fin matérielle : comme l'exprime J. Silber, l'éthique doit « étendre la loi morale à la condition de

⁵⁶² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 272

⁵⁶³ *Critique de la raison pratique*, p. 740

⁵⁶⁴ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 273

l'homme » si elle veut pouvoir « déterminer un objet matériel de volition »⁵⁶⁵. Cela implique de poser la question de la fin de la moralité *humaine*, celle-là même que pose la *Religion dans les limites de la simple raison* : « que peut-il résulter de ce 'bien-agir' qui est nôtre ? ». La métaphysique des mœurs demande : « qu'est-ce qu'un être raisonnable en général doit faire ? » La morale appliquée à la nature de l'homme, quant à elle, demande : quel est le bien-agir *nôtre* ?, que devons-nous faire en tant qu'hommes ? Et elle répond à cette question dans les termes d'un commandement adressé à nous, les hommes : Kant dit, au sujet du souverain bien, que « la loi morale (...) nous ordonne de le mettre en œuvre »⁵⁶⁶.

Comme le fait remarquer J. Silber, la théorie kantienne s'accommode aisément de cette mise en relation de la loi morale avec l'homme. En effet, cette théorie a pour point de départ l'analyse de l'obligation morale, dont elle détermine les conditions de possibilité. Or, la notion d'obligation implique celle de la détermination de la volonté d'un être raisonnable par des principes de la raison. Mais on peut distinguer, à l'intérieur de la notion de détermination de la volonté d'un être raisonnable, deux concepts. Si la volonté déterminée est celle d'un être purement raisonnable, comme un saint ou l'Être suprême lui-même, les motifs rationnels qui se présentent à elle la « déterminent infailliblement », car cette volonté purement raisonnable « est alors une faculté de choisir *cela seulement* que la raison, indépendamment de l'inclination, reconnaît comme pratiquement nécessaire, c'est-à-dire comme bon »⁵⁶⁷. Si, en revanche, la volonté déterminée dépend de la raison, mais est aussi soumise à l'influence des inclinations sensibles, « la détermination d'une telle volonté » par « des lois objectives », loin d'être infaillible, « est une contrainte »⁵⁶⁸, puisque cette volonté peut ne pas se conformer à ces lois. Telle est l'obligation morale, à savoir « le rapport d'une loi objective de la raison à une volonté qui, selon sa constitution subjective, n'est pas nécessairement déterminée par cette loi »⁵⁶⁹. Une volonté ne peut être obligée par la loi morale que si elle peut lui désobéir et préférer à ce que cette loi présente comme moralement ou « pratiquement nécessaire », ce qui n'est qu'hypothétiquement bon : Silber reformule cette même idée en disant que

⁵⁶⁵ Silber (1963), p. 190

⁵⁶⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 747

⁵⁶⁷ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 274

⁵⁶⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 274

⁵⁶⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 275

l'expérience de l'obligation morale est celle de l'hétérogénéité du bien, dans laquelle sont présumés, d'une part, le bien naturel (ou, dans notre interprétation, le bien hypothétique) comme bien d'un être raisonnable et sensible en tant qu'il est sensible et, d'autre part, le bien moral comme bien d'un tel être en tant qu'il est raisonnable. On reconnaît donc dans le rapport qui définit l'obligation morale celui qui unit la loi morale à la volonté *humaine*, la volonté d'un être à la fois raisonnable et sensible. La doctrine kantienne peut donc d'autant plus facilement mettre en relation la loi morale avec la volonté de l'homme qu'elle a commencé par déduire ses premières formules d'une analyse de l'obligation morale, c'est-à-dire une analyse de la loi morale dans son rapport à l'homme. C'est pour satisfaire un besoin de l'homme moral que la loi prend la forme, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, d'un impératif, puisqu'elle ne prend ce ton que quand elle s'adresse à un être qui, de par sa nature sensible, est tenté de la transgresser. C'est encore pour satisfaire un besoin humain qu'elle revêt un caractère formel, puisque la forme qu'elle exige est celle des maximes, lesquelles sont des principes subjectifs déterminant une volonté nécessairement humaine.

L'élargissement de la loi morale à un principe objectif matériel est d'autant plus possible qu'il est déjà inscrit en germe dans le moment formel de sa formulation, parce que la soumission de la morale aux besoins de l'homme moral est inscrite dans l'essence de cette discipline. La formulation de l'impératif matériel répond au besoin qu'a l'honnête homme de faire converger toutes ses fins vers une fin ultime, c'est-à-dire le besoin d'être guidé dans toute sa conduite. Mais la formulation de l'impératif formel répond déjà à un besoin de cet homme, celui d'être motivé par la simple forme de ses maximes. Dès les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant fait ainsi voir le rôle crucial que joue l'être raisonnable fini dans la mise en œuvre de la loi que présente la morale, puisque lui seul peut donner une forme législative à des maximes. Il est vrai que les *Fondements* paraissent dissimuler cette vérité de l'éthique kantienne lorsqu'ils cherchent à tirer le concept de la loi de celui d'un être raisonnable *en général*. Mais les formules dans lesquelles cet ouvrage énonce la loi morale trahissent bientôt le but poursuivi : la satisfaction de besoins humains. C'est que ces formules correspondent à différentes façons d'envisager une maxime comme principe de l'action humaine. Supposons que ces impératifs se ramènent

seulement à trois. La formule dite de la loi universelle (celle qui exige la forme législative des maximes) correspond au point de vue selon lequel toute maxime a une forme. La formule dite de la fin en soi correspond au point de vue selon lequel toute maxime a une matière. Enfin, la formule dite du règne des fins⁵⁷⁰ répond au besoin d' « une *détermination complète* de toutes les maximes par [une] formule »⁵⁷¹ de la loi morale.

⁵⁷⁰ Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « l'être raisonnable doit toujours se considérer comme législateur dans un règne des fins qui est possible par la liberté de sa volonté » (p. 300)

⁵⁷¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 303-304

4. Comment le souverain bien est-il possible ?

4.1 L'antinomie de la raison pratique

La doctrine kantienne du souverain bien présente celui-ci comme la fin ultime du bien-agir déterminée par la loi morale. Et comme cette loi s'adresse à nous sur le ton de l'impératif, elle présente cette fin dans des termes qui désignent une obligation ou un devoir. Mais en quoi consiste ce devoir ? Nous avons vu qu'on pouvait le déterminer comme un devoir imparfait (large) ou comme un devoir parfait (étroit). Car, chez Kant, il faut distinguer entre les lois qui nous ordonnent d'accomplir quelque chose et celles qui nous ordonnent de seulement poursuivre quelque chose, c'est-à-dire d'en faire une fin. Lorsqu'une loi du devoir nous ordonne d'accomplir telle chose, elle institue un devoir parfait. En revanche, lorsqu'elle nous ordonne de prendre une chose pour fin, elle institue un devoir imparfait. Pour A. Wood, le souverain bien est une fin qui est un devoir imparfait, car « l'agent moral doit *tendre* vers sa réalisation »⁵⁷². Wood argumente en disant que, dans la *Métaphysique des mœurs*⁵⁷³, Kant insiste sur le fait que les ingrédients du souverain bien correspondent à des devoirs larges. Cela ne signifie pas, précise Wood, que la réalisation du souverain bien ne soit pas une préoccupation pour l'homme moral. Cela signifie simplement que cette réalisation ne nous oblige pas. On peut s'appuyer sur d'autres textes kantien pour étayer la thèse que défend Wood. Ainsi, dans cette note de la Dialectique de la raison pure pratique, on peut lire que « c'est un devoir de réaliser, autant qu'il est en notre pouvoir, le souverain bien »⁵⁷⁴. Le devoir qui est formulé ici ne concerne pas la réalisation (totale) du souverain bien, mais seulement de cette partie du souverain bien qu'il est en notre pouvoir de réaliser. Autrement dit, il s'agit ici de tendre vers la réalité du souverain bien de toutes nos forces. Mais les références au texte kantien sont peu concluantes lorsqu'il s'agit de statuer sur la nature de ce devoir, puisqu'on peut également trouver dans l'œuvre des formulations où cette obligation se présente sous la forme d'un devoir étroit. Dans la Dialectique de la raison pure pratique, Kant affirme ceci : « La réalisation du souverain Bien dans

⁵⁷² Wood (1970), p. 94-95

⁵⁷³ *Métaphysique des mœurs*, p. 671 sq.

⁵⁷⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 783 n.

le monde est l'objet nécessaire d'une volonté qui peut être déterminée par la loi morale »⁵⁷⁵. On peut aussi rappeler que le souverain bien est la totalité des objets de la raison pure pratique et que ces objets sont, en tant qu'objets de la raison pratique, réalisables : « Par un concept [d'un objet] de la raison pratique, j'entends la représentation d'un objet comme un effet [*Wirkung*] possible par la liberté [*Freiheit*] »⁵⁷⁶. Pour que quelque chose puisse être un objet de la raison pratique, il ne suffit pas que l'existence de la chose soit voulue, il faut aussi que la raison se la représente comme réalisable par la volonté libre. Pour Kant, la volonté est la faculté de désirer d'un être *raisonnable*, et elle ne peut pas prendre pour objet des choses qu'elle se représente comme des chimères. Si, donc, la raison nous représente le souverain bien comme quelque chose qui est à la fois à réaliser et réalisable, ne représente-t-elle pas sa réalisation comme nécessaire ? On voit que la question de savoir quelle est la nature de l'obligation qui relie la volonté au souverain bien est une question difficile, devant laquelle on peut argumenter à la fois *pro* et *contra*. Nous laisserons de côté ce problème⁵⁷⁷, et ne considérerons dans ce chapitre que l'obligation de réaliser le souverain bien dans sa totalité. Car, comme nous le verrons mieux dans les paragraphes suivants, c'est la thèse d'un devoir nôtre de réaliser intégralement le souverain bien qui soulève la question de sa possibilité pratique, que nous examinons dans ce chapitre. S'il ne s'agissait pour nous que de tendre vers le souverain bien, pourquoi aurions-nous besoin de savoir si nous pouvons espérer l'atteindre un jour ?

Si, en effet, l'obligation qui se formule dans les termes du souverain bien constitue un devoir parfait, ce dernier ne semble pas pouvoir être conçu comme une simple fiction. C'est du moins à partir de la thèse (citée plus haut) qui rend la réalisation du souverain bien catégoriquement nécessaire, que la Dialectique de la raison pure pratique pose la possibilité de ce dernier. De même, dans l'ordre des représentations, et non plus dans l'ordre ontologique, l'idée du souverain bien ne

⁵⁷⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 757

⁵⁷⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 677. A noter que le terme de *Freiheit* désigne ici la liberté comme arbitre, comme pouvoir de choisir (ce que Kant désigne souvent par le terme de *Willkür*), et non la liberté transcendantale comme volonté pure, autonome, morale. Car une chose n'a pas besoin d'être un objet de la raison pure pratique pour pouvoir être un objet de la raison pratique. Un objet de la raison pratique est représenté par celle-ci comme un effet pouvant être effectué par la *Willkür*, c'est-à-dire par la raison pratique elle-même.

⁵⁷⁷ Pour une tentative de résoudre ce problème en disant que le souverain bien est chez Kant à la fois un devoir parfait et un devoir imparfait, voir Silber (1959) et Reath (1988).

semble pas être un simple produit de l'imagination, mais un concept ayant une réalité objective : c'est du moins le sens que semble avoir ce passage de la *Critique de la raison pure*, où le « monde moral », c'est-à-dire le souverain bien d'un monde possible, est représenté comme « une idée pratique, qui peut et doit avoir réellement son influence sur le monde sensible, afin de le rendre autant que possible conforme à cette idée »⁵⁷⁸.

On voit que la thèse kantienne de la possibilité du souverain bien repose sur la thèse d'une relation entre devoir (au sens moral du terme) et pouvoir. C'est le sens du célèbre « tu dois, donc tu peux ». Mais quel sens faut-il donner aux passages où Kant établit qu'il existe une relation entre l'obligation morale et la liberté⁵⁷⁹ ? Nous proposons l'interprétation suivante. Premièrement, il s'agit d'une relation telle que si on ne peut pas accomplir telle chose, on n'est pas obligé de l'accomplir. Ce qui le confirme, ce sont les passages nombreux où Kant conclut de l'impossibilité de telle action à ceci qu'elle ne peut pas faire l'objet d'une obligation morale. Par exemple, dans l'exposition des fins qui sont des devoirs, Kant explique que nul n'a le devoir de réaliser la perfection d'autrui parce qu'« il est contradictoire d'exiger que je doive faire (que je me fasse un devoir de faire) à l'égard d'autrui quelque chose que ne peut accomplir nul autre que lui »⁵⁸⁰. Il est clair ici que l'argumentation présuppose une relation d'implication entre l'impossibilité et l'absence d'obligation : nul ne peut rendre la volonté d'autrui moralement parfaite (puisque c'est par un bon usage de sa propre liberté qu'on se rend vertueux et que nul ne peut faire usage à la place d'autrui d'une faculté qui lui est propre) ; *donc* nul n'est tenu de rendre autrui vertueux. De même, lorsque Kant commente l'ordre biblique, « Aime Dieu par-dessus tout et ton prochain comme toi-même », pour affirmer que l'amour de Dieu (au sens pathologique du terme) n'est pas un devoir, il explique que « l'amour de Dieu est impossible

⁵⁷⁸ *Critique de la raison pure*, p. 1367

⁵⁷⁹ Les mots exacts de Kant sont les suivants : « Pour qu'on ne s'imagine pas rencontrer ici des *inconséquences*, si j'appelle maintenant la liberté la condition de la loi morale, et si je soutiens par la suite dans ce traité que la loi morale est la condition sans laquelle nous ne pouvons *prendre conscience* de la liberté, je ferai seulement remarquer que la liberté est sans doute la *ratio essendi* de la loi morale, mais que la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté. En effet, si la loi morale n'était pas d'abord clairement conçue dans notre raison, nous ne nous croirions jamais autorisés à *admettre* une chose telle que la liberté (quoique cette idée n'implique pas contradiction). En revanche, s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne saurait *nullement être rencontrée* en nous » (*Critique de la raison pratique*, p. 610 n.).

⁵⁸⁰ *Métaphysique des mœurs*, p. 665

comme inclination (comme amour pathologique) »⁵⁸¹, car Dieu n'est pas un objet des sens ni donc un objet d'inclination. A nouveau, le présupposé est clair : l'impossibilité implique l'absence d'obligation. Deuxièmement, la relation entre devoir et pouvoir est telle que si on est obligé d'accomplir telle chose, on doit pouvoir l'accomplir. La manière dont Kant, dans sa présentation de « l'antinomie de la raison pratique », argumente en faveur de la thèse de la possibilité pratique du souverain bien est précisément une des choses qui confirment cette interprétation : puisqu'une volonté libre doit réaliser le souverain bien, elle doit pouvoir le réaliser. La justification du principe selon lequel devoir implique pouvoir semble être la suivante. Si la loi morale nous faisait un devoir de réaliser une chose dépassant le pouvoir de la liberté, elle devrait « tendre vers des fins vides et imaginaires et « par conséquent être fausse »⁵⁸², au sens où elle n'obligerait nullement les êtres raisonnables malgré ses prétentions du contraire. Et si la loi était fausse, la moralité perdrait toute valeur. Aussi, si la loi nous fait un devoir de réaliser le souverain bien, cette fin ne peut pas être vide et imaginaire, mais atteignable par les forces de l'homme. Bien sûr, dès que la preuve est faite de l'impossibilité d'accomplir la chose concernée, nous ne sommes plus obligés de l'accomplir. Mais, tant que l'impossibilité d'accomplir telle chose n'a pas été démontrée par une preuve théorique, le devoir de la réaliser implique le pouvoir de la réaliser : Kant dit ainsi d'une « intention morale » (par exemple, le dessein de réaliser le souverain bien) que, « dès que sa réalisation ne peut pas être démontrée impossible », elle « devient un devoir »⁵⁸³.

Cependant, « la question de savoir *comment le souverain bien est pratiquement possible* demeure toujours »⁵⁸⁴. En effet, malgré la nécessité apparente de sa possibilité, la thèse qui affirme cette dernière se heurte à de sérieuses objections. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant caractérise le concept du souverain bien comme un concept de la raison pure, une *idée de la raison*, c'est-à-dire « un concept provenant de notions et qui dépasse la possibilité de l'expérience »⁵⁸⁵. Autrement dit, il s'agit d'« un concept nécessaire de la

⁵⁸¹ *Critique de la raison pratique*, p. 709

⁵⁸² *Critique de la raison pratique*, p. 747

⁵⁸³ *Théorie et pratique*, p. 296

⁵⁸⁴ *Critique de la raison pratique*, p. 745

⁵⁸⁵ *Critique de la raison pure*, p. 1031. A noter qu'il y a au moins une exception à la règle qu'énonce la définition d'une idée de la raison, puisque l'idée de liberté est une idée de la raison

raison auquel aucun objet qui lui corresponde [*kongruierender Objekt*] ne peut être donné dans les sens »⁵⁸⁶. Et, de fait, l'observation empirique ne nous présente aucun cas certain d'un individu ou d'une communauté qui se seraient rendus heureux par une conduite vertueuse. Lorsque Job regarde autour de lui, il en vient à douter de la volonté de Dieu et de la vérité de sa loi, tant il est scandalisé par le spectacle de la nature, où les justes souffrent comme lui en dépit de leur conduite vertueuse et où les scélérats sont parfois comme récompensés de leurs méfaits par le bien-être. L'honnête homme « ne peut en vérité attendre de la nature », écrit Kant, « jamais un accord légal, se réalisant selon des règles constantes (comme ses maximes le sont et doivent l'être intérieurement), avec la fin [le souverain bien] qu'il se sent cependant obligé et poussé à réaliser. Le mensonge, la violence et la jalousie l'accompagneront toujours, même s'il est lui-même loyal, pacifique et bienveillant ; et les gens honnêtes qu'il rencontre, malgré toute leur dignité d'être heureux, seraient cependant soumis, (...) par la nature qui n'y fait pas attention, à tous les maux de la misère, des maladies et des morts prématurées et le resteraient toujours, jusqu'à ce qu'une vaste tombe les engloutisse tous (honnêtes ou malhonnêtes, peu importe) et les rejette (...) dans le gouffre du chaos dépourvu de fin de la matière, dont ils furent tirés »⁵⁸⁷.

Les conséquences de nos actions dans la nature ne se conforment donc pas nécessairement aux intentions de la volonté, mais aux lois de la nature, que nous ne pouvons utiliser pour nos propres fins que dans une certaine mesure. On voit que c'est l'impossibilité d'un rapport de causalité où la vertu produirait dans la nature le bonheur qui fonde la thèse de l'impossibilité du souverain bien. Nous avons vu, dans notre chapitre II. 10. 1, qu'on pouvait repérer chez Kant deux concepts du souverain bien, l'un qui contient l'idée d'une relation de simple subordination, l'autre l'idée d'une relation de causalité et de proportionnalité. Nous voyons maintenant que c'est seulement dans les termes de ce dernier concept, qu'on peut être conduit à affirmer l'impossibilité pour l'homme de réaliser le souverain bien par ses seules forces, dans le monde sensible. Si on examine le concept d'une relation synthétique *a priori* entre bonheur et vertu,

pure qui peut prendre chair. Mais l'idée du souverain bien ne constitue pas une seconde exception à cette règle.

⁵⁸⁶ *Critique de la raison pure*, p. 1036

⁵⁸⁷ *Critique de la faculté de juger*, p. 1259

comme dans la Dialectique de la seconde Critique, on s'aperçoit que cette relation est impossible, quel que soit l'ordre des termes de cette relation causale. Selon l'Analytique de la raison pure pratique, le bonheur ne peut pas causer la vertu puisque, si le désir du bonheur personnel est la cause des déterminations de la volonté, celles-ci n'ont pas de valeur morale et la conduite mue par ce désir ne conduit pas à la vertu comme perfection. Mais on ne peut pas admettre non plus que l'intention vertueuse, « considérée comme la forme de la causalité dans le monde sensible »⁵⁸⁸, produise nécessairement le bonheur. Tout au plus peut-on supposer la possibilité d'une production du bonheur par la vertu dans un autre monde, créé par un auteur moral qui voudrait que le bonheur y récompense la vertu. On est alors conduit à faire du souverain bien un concept théologique. Comme nous le signalions déjà en II. 10. 1., le concept théologique du souverain bien est celui d'une relation nécessaire, tandis que le concept laïc est celui d'une relation de subordination.

Une théorie qui fait de l'union synthétique *a priori* du bonheur et de la vertu l'objet nécessaire de la volition doit donc chercher à résoudre un problème redoutable, que Kant appelle « l'antinomie de la raison pratique ». Nous ne reprenons pas la formulation que la Dialectique de la seconde Critique en donne⁵⁸⁹ car les propositions qu'elle présente ne constituent pas une antinomie au sens strict du terme⁵⁹⁰. D'une part, elles ne sont pas contradictoires. D'autre part, elles supportent mal la comparaison avec l'antinomie entre nécessité naturelle et liberté, comparaison à laquelle elles prétendent néanmoins se prêter puisque, dans l'antinomie de la raison théorique, l'antithèse est justifiée dans le monde phénoménal et la thèse dans le monde nouménal tandis que, dans l'antinomie de la raison pratique, la thèse n'est pas justifiée du tout. Il faudrait donc reformuler les termes de l'antinomie pratique pour la rendre conforme à sa nature. Or, d'après la méthodologie kantienne, l'exposition d'une illusion dialectique doit se

⁵⁸⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 748

⁵⁸⁹ Kant écrit : « Dans le souverain Bien (...) la vertu et le bonheur sont pensés comme nécessairement unis (...) Or cette liaison (...) doit être pensée synthétiquement, à savoir comme relation de cause à effet (...) Il faut donc ou que le désir du bonheur soit le motif des maximes de la vertu [thèse], ou que la maxime de la vertu soit la cause efficiente du bonheur [antithèse] » (*Critique de la raison pratique*, p. 746)

⁵⁹⁰ Dans une antinomie, chacune des propositions « non seulement est en elle-même exempte de contradiction, mais même trouve dans la nature de la raison des conditions qui la rendent nécessaire ; malheureusement, l'assertion contraire repose, de son côté, sur des raisons tout aussi valables et nécessaires. » (*Critique de la raison pure*, p. 1081)

conformer à ce qu'il appelle la « méthode sceptique ». Or, le but de la méthode sceptique n'est pas le doute, mais la certitude puisque, à dénoncer l'illusion dialectique là où elle se trouve, on empêche l'incertitude théorique de s'étendre au-delà des limites dans lesquelles elle doit être circonscrite, à savoir le champ du suprasensible. La méthode sceptique consiste ainsi à « provoquer » un conflit entre assertions afin de déterminer si l'objet de la controverse ne serait pas une simple apparence trompeuse. On est donc en droit de préférer donner à l'antinomie de la raison pratique la forme suivante, qui a le mérite de présenter une véritable contradiction et de faire voir clairement que cette opposition est une opposition entre deux thèses qui concernent le souverain bien :

THESE : le souverain bien est possible. Argument : nous devons, au titre de la loi morale, réaliser le souverain bien dans sa totalité ; or, devoir implique pouvoir.

ANTITHESE : le souverain bien n'est pas possible. Argument : une liaison nécessaire unissant la vertu et le bonheur, pensée dans le concept du souverain bien, n'est possible ni comme liaison analytique, ni comme liaison synthétique *a posteriori*.

L'enjeu de ce problème est de taille. Kant caractérise d'abord cet enjeu en disant que de la possibilité pratique du souverain bien dépendent la vérité et l'autorité de la loi morale : « comme la mise en œuvre du souverain bien (...) se trouve inséparablement liée à la loi morale », écrit-il, « l'impossibilité du premier doit entraîner aussi la fausseté de la seconde »⁵⁹¹. Mais il nous apparaît que cette affirmation est incompatible avec la conception kantienne de la loi morale comme une loi qui commande catégoriquement. En tant que telle, la loi n'a besoin d'aucun objet de volition pour être valide, pas même du souverain bien. R. Friedman affirme que la loi ne serait pas objective si son respect ou son mépris n'avait pas d'impact sur les conditions d'existence de l'agent : il en conclut que la loi a besoin du souverain bien pour être valide⁵⁹². Mais cela ne serait vrai de la loi morale que si celle-ci était un principe matériel dont la validité dépendait de son efficacité. En fait, la doctrine du souverain bien n'a pas pour fonction de fonder l'autorité de la loi, mais de répondre au besoin qu'a l'homme moral d'une fin morale ultime. Ce qui le confirme, ce sont les passages de l'œuvre kantienne qui

⁵⁹¹ *Critique de la raison pratique*, p. 747

⁵⁹² Voir Friedman (1984), pp. 325-342

nient ce lien prétendument inséparable entre la possibilité du souverain bien et la vérité de la loi. Ainsi, à la question de savoir si un homme, qui ne croirait ni à l'existence de Dieu ni à la possibilité du souverain bien, se jugerait quand même obligé par la loi morale, Kant répond : « celui qui ne peut se convaincre » de l'existence de Dieu devrait « seulement abandonner *la visée d'un but final à réaliser* dans le monde par l'obéissance à la loi », mais il « devrait toujours se reconnaître comme rigoureusement lié à la prescription de la morale »⁵⁹³. Et si cet homme, poursuit Kant, choisissait de considérer les lois du devoir comme de simples fictions et résolvait à les transgresser, il apparaîtrait à ses propres yeux comme un être sans valeur. Si la prescription de la morale supposait le désir du souverain bien comme une condition de sa validité, elle supposerait aussi que l'on postule la possibilité du souverain bien et l'existence de Dieu. Il ne faudrait alors pas dire de la morale qu'elle conduit à la religion, mais plutôt qu'elle se fonde sur la religion. Or, Kant y insiste, « cette preuve », la « preuve morale » de Dieu, « ne signifie pas qu'il est aussi nécessaire d'admettre l'existence de Dieu que de reconnaître la valeur de la loi morale »⁵⁹⁴. En d'autres termes, on n'a pas besoin d'admettre l'existence de Dieu pour admettre la validité de la loi morale et se juger obligé par elle. L'athéisme est au mieux une menace pour la moralité, mais il n'en est pas une condition de possibilité, de sorte que nous pouvons admettre la possibilité de l'athéisme moral : « nous pouvons donc admettre un honnête homme », écrit Kant au sujet de Spinoza, « qui se tient pour fermement persuadé qu'il n'y a pas de Dieu »⁵⁹⁵.

Le véritable enjeu de la question de savoir si l'harmonie du bonheur et de la vertu est possible est moins théorique que pratique. Il ne s'agit pas de savoir si la loi morale est vraie ou fausse, mais de redonner ou de maintenir l'espoir moral d'obtenir le souverain bien un jour. Nous voyons à nouveau que cette théorie vise à satisfaire un besoin de l'homme moral, celui de se proposer une fin ultime

⁵⁹³ *Critique de la faculté de juger*, p. 1257

⁵⁹⁴ *Critique de la faculté de juger*, p. 1257

⁵⁹⁵ *Critique de la faculté de juger*, p. 1258. Dans la suite de l'examen qu'il fait de l'athéisme moral, Kant explique que l'athéisme conduit à l'immoralité en disant en substance ceci : à considérer que Dieu n'existe pas, on doit considérer le souverain bien impossible et voir s'affaiblir le respect que la loi morale est censée nous inspirer. Nous rejetons avec R. Friedman cette argumentation comme incompatible avec l'affirmation précédente selon laquelle la loi morale n'a pas besoin de la possibilité du souverain bien et de l'existence de Dieu pour être valide. Et nous expliquons cette incohérence dans l'analyse kantienne de l'athéisme moral par un souci de défendre la foi, non par un souci de défendre la loi morale.

morale. Selon l'anthropologie kantienne, « c'est sans doute une des bornes inévitables de l'homme (...) et de sa faculté rationnelle pratique de s'inquiéter du résultat de toutes ses actions, pour y découvrir ce qui pourrait lui servir de fin (...), résultat qui dans la pratique (*nexus effectivo*) vient en dernier, tandis que dans la représentation et l'intention (*nexus finali*) il est au premier rang »⁵⁹⁶. En tant qu'homme, l'homme moral fait donc de la conséquence de toutes ses maximes (le souverain bien comme conséquence des maximes morales) la fin dernière de sa conduite. Privé d'un objet ultime, les hommes pourraient peut-être agir par devoir. « Qu'ont-ils besoin de connaître l'issue que le cours du monde réservera à leur activité morale ? », demande Kant, avant de répondre immédiatement qu'« il leur suffit d'accomplir le devoir »⁵⁹⁷. Mais des actions entreprises sans que soit poursuivie une fin ultime n'auraient aucune unité. Il n'y aurait pas à proprement parler de conduite morale, mais seulement une rhapsodie de bonnes actions qui ne convergeraient jamais vers un point unique. Or, selon une seconde thèse de l'anthropologie kantienne, l'homme a besoin, pour pouvoir se proposer une fin, d'espérer pouvoir l'atteindre. L'honnête homme a donc besoin d'espérer obtenir le souverain bien, c'est-à-dire d'affirmer sa possibilité.

4.2 La preuve morale

Dans la *Critique de la raison pratique*, le chapitre consacré à la « Solution critique de l'antinomie de la raison pratique » institue une nouvelle façon d'échapper à un conflit de type dialectique. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant résolvait les antinomies mathématiques en montrant que thèses et antithèses étaient également fausses ; il résolvait les antinomies dynamiques en montrant que thèses et antithèses devaient être considérées vraies l'une et l'autre, mais à des points de vue différents. Dans la *Critique de la raison pratique*, il résout l'antinomie de la raison pratique en montrant que la thèse selon laquelle le souverain bien est possible est conditionnellement vraie. En effet, il montre ici que la contradiction entre la thèse et l'antithèse n'est qu'apparente en montrant que la thèse est fausse, non pas absolument, mais seulement de façon conditionnelle. Elle est fausse si « l'existence dans le monde sensible » est « le

⁵⁹⁶ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 20 n.

⁵⁹⁷ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 20 n.

seul mode d'existence de l'être raisonnable »⁵⁹⁸. En revanche, elle est vraie si on *postule* l'existence de l'homme dans un monde moral intelligible, ainsi qu'un certain nombre de choses supposées par la possibilité du souverain bien (notamment, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme). Kant entend donc justifier la thèse de la possibilité du souverain bien à la façon dont on justifie un *postulat*, dérivé d'autres postulats, puisque « le postulat de la possibilité du *souverain bien dérivé* (du meilleur monde) est en même temps le postulat de la réalité d'un *souverain bien primitif* [Dieu] »⁵⁹⁹.

Pour déterminer la manière dont Kant défend la thèse de la possibilité du souverain bien, il faut donc déterminer la manière dont se justifie un « postulat de la raison pure pratique ». Mais, avant d'en venir là, cherchons d'abord à préciser le sens de cette expression. « L'expression de *postulat* de la raison pure pratique », redoutait Kant, « pouvait occasionner une fausse interprétation, si l'on en confondait la signification avec celle qu'ont les postulats de la mathématique pure »⁶⁰⁰, ou plutôt celle qu'ils avaient à l'époque de Kant. Au dix-huitième siècle, un postulat mathématique était une proposition pratique indémontrable énonçant une règle *a priori* permettant de construire tel objet dans l'intuition et d'apporter ensuite la preuve mathématique d'une propriété de cet objet : « on appelle postulat, dans la mathématique, la proposition pratique, qui ne contient rien que la synthèse par laquelle nous nous donnons d'abord un objet, et en produisons le concept »⁶⁰¹. Par exemple, la proposition montrant comment décrire un cercle sur une surface avec une ligne donnée, à partir d'un point donné, est un postulat mathématique. Dans la *Critique de la raison pratique*, cependant, un postulat est « une proposition *théorique*, mais qui, comme telle, ne peut être prouvée, en tant qu'elle est inséparablement liée à une loi *pratique*, ayant *a priori* une valeur inconditionnée »⁶⁰². Comme le postulat mathématique, le postulat de la raison pure pratique est indémontrable, mais, à la différence du

⁵⁹⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 748

⁵⁹⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 761

⁶⁰⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 619 n. A l'époque contemporaine, le terme de postulat n'a pas en mathématiques le sens qu'il avait dans la théorie kantienne des mathématiques. Il désigne aujourd'hui le concept d'une supposition faite pour pouvoir atteindre une fin mathématique quelconque, par exemple la supposition selon laquelle « par un point extérieur à une droite, on ne peut mener qu'une seule parallèle à cette droite ». Voir à ce sujet Beck (1960), p. 251.

⁶⁰¹ *Critique de la raison pure*, p. 964

⁶⁰² *Critique de la raison pratique*, p. 757

postulat mathématique, il constitue une proposition théorique, et non pratique, même s'il est nécessairement lié à une proposition pratique, à savoir la formule qui énonce la loi pratique postulant le postulat (l'impératif catégorique). En effet, un postulat de la raison pure pratique affirme la possibilité d'un objet, c'est-à-dire la réalité objective du concept de cet objet : il a donc bien une dimension théorique. On se gardera donc de nommer les postulats qui nous intéressent ici par l'expression de « postulats pratiques », en dépit de l'usage de nombreux commentateurs, car ces postulats sont « des postulats *théoriques* au service de la raison pratique », qu'il convient de ne pas confondre avec les postulats pratiques – un postulat pratique étant « une proposition pratique immédiatement certaine, ou un principe déterminant une action possible, qui comporte la présupposition que son mode d'accomplissement est immédiatement certain »⁶⁰³.

Dans la définition kantienne d'un postulat de la raison pure pratique, celui-ci est « une proposition *théorique*, mais qui, comme telle, ne peut être prouvée ». Cela ne signifie pas qu'il est à tous égards indémontrable. Il s'agit d'une proposition théorique qui ne peut être prouvée *comme telle*, c'est-à-dire qu'elle ne peut jamais devenir théoriquement certaine. Si donc on ne peut pas la démontrer au moyen d'une preuve théorique, on ne peut la démontrer qu'à l'aide d'une « preuve morale ». Même si la défense des postulats de la raison pure pratique a lieu dans la *Critique de la raison pratique* et que l'expression de « preuve morale » ne se trouve que dans la *Critique de la faculté de juger*, il s'agit en effet d'une appellation si communément utilisée pour désigner les preuves des postulats dans la seconde Critique qu'on peut s'en servir ici dans le même usage⁶⁰⁴. Cette conclusion concernant la nature morale de la preuve qui doit démontrer la possibilité du souverain bien suffit à exclure un certain nombre de « preuves » qui prétendent abusivement y parvenir. Pour démontrer cette possibilité, on ne peut pas avoir recours à un *modus ponens* revêtant la forme : « si A alors B ; or, A ; donc, B ». On ne peut pas dire : si la loi morale est vraie, alors le souverain bien est possible ; or, la loi morale est vraie ; donc le souverain bien est possible. On ne peut pas avoir recours non plus à un raisonnement par l'absurde établissant que

⁶⁰³ *Logique*, p. 122

⁶⁰⁴ L'expression est le plus souvent utilisée pour désigner la preuve morale de Dieu en particulier. Mais, tout postulat de la raison pure pratique étant inséparablement lié à la loi morale, on prouve les autres postulats de la même manière que Dieu, en passant de la loi morale au postulat concerné dans une preuve morale.

telle conclusion tirée de telle prémisse est contredite par une proposition qu'on sait être vraie. On ne peut pas dire : si le souverain bien est impossible, la loi morale est invalide ; or, ainsi que nous le savons depuis l'Analytique de la seconde Critique, la loi morale est valide ; donc, le souverain bien est possible. On objectera peut-être que ce raisonnement est précisément celui mis en avant par Kant lorsqu'il affirme dans l'Antinomie de la raison pratique que, « si donc le souverain bien est impossible d'après des règles pratiques, la loi morale, qui nous ordonne de le mettre en œuvre, doit elle aussi être fantastique »⁶⁰⁵. Mais, dans notre interprétation de la loi morale kantienne, la vérité et l'autorité de celle-ci ne dépend pas de la possibilité d'un objet de volition quelconque (voir notre chapitre III. 4. 1). Kant ne serait donc pas fondé à avancer le raisonnement par l'absurde de l'Antinomie de la raison pratique car, si la loi est indépendante par rapport à tout objet, ce raisonnement est faux.

A. Wood a donc raison de dire que la défense des postulats de la raison pure pratique n'est pas une « *reductio ad absurdum logicum* »⁶⁰⁶. Faut-il cependant le suivre lorsqu'il fait de cette défense une « *reductio ad absurdum practicum* » ? Pour étayer son interprétation, il s'appuie sur ce que dit Kant dans ses cours de théologie philosophique : « Notre foi morale est un postulat pratique, dans lequel quiconque le nie est conduit à un *absurdum practicum*. On voit qu'un *absurdum logicum* est une contradiction entre des jugements. Mais il y a *reduction ad absurdum practicum* là où il est établi que, si je nie telle chose, je dois être un scélérat [*Bösewicht*] »⁶⁰⁷. Il s'agirait donc, avec la preuve kantienne de l'existence de Dieu, par exemple, d'un raisonnement par l'absurde où la conclusion tirée de certaines prémisses serait moralement intenable. Cette preuve argumenterait ainsi : l'agent qui nierait l'existence de Dieu devrait conclure à la fausseté de la loi morale et, devant son mépris pour cette loi, au caractère mauvais de sa propre personne, ce qui constituerait pour cet agent une conclusion moralement intenable. La preuve de la possibilité du souverain bien avancerait de

⁶⁰⁵ Critique de la raison pratique, p. 747

⁶⁰⁶ Wood (1970), p. 29

⁶⁰⁷ Cité dans Wood (1970), p. 29. On pourrait également citer le passage suivant de la Critique de la raison pure : « Si donc le précepte moral est en même temps ma maxime (comme la raison ordonne qu'il le soit), alors je croirai inévitablement à l'existence de Dieu et à une vie future, et je suis certain que rien ne peut faire chanceler cette croyance, puisque cela renverserait mes principes moraux mêmes, auxquels je ne saurais renoncer sans être exécration à mes propres yeux » (p. 1382).

la même manière que l'agent qui nierait cette possibilité devrait conclure à la fausseté de la loi et se tenir pour un scélérat. Mais nous ne pensons pas que, d'un point de vue proprement kantien, on puisse prouver les postulats pratiques par une telle *reductio ad absurdum practicum*. Nous ne doutons pas que, dans ses leçons de théologie philosophique, Kant utilise ce type d'argumentation pour prouver l'existence de Dieu. Mais, comme le fait remarquer R. Friedman, on ne voit pas comment un agent qui nierait la loi pourrait se juger mauvais au titre d'une loi dont il ne reconnaît pas l'autorité⁶⁰⁸. On ne voit pas même comment un agent pourrait nier la loi morale, si on en juge d'après la thèse kantienne fondamentale affirmant la nécessité apodictique de cette loi. D'après cette thèse, un être libre peut bien transgresser la loi. Mais, même lorsqu'il la transgresse, il ne cesse pas de reconnaître sa validité car « dans tous les cas où nous violons un devoir, nous trouvons que nous ne voulons pas réellement que notre maxime devienne une loi universelle ; c'est bien plutôt la maxime opposée qui doit rester universellement une loi »⁶⁰⁹. Dans les écarts de conduite, nous nous permettons seulement de déroger à la loi « pour cette fois » : nous nous permettons une exception qui, loin de nier la règle, ne peut être reconnue comme une exception que dans l'adhésion à la règle.

Si la preuve morale d'un postulat de la raison pure pratique n'est pas une *reductio ad absurdum practicum*, comment définir une telle preuve ? L. Beck propose cette définition : « une preuve morale est une argumentation dans laquelle une conclusion factuelle est atteinte à partir d'une prémisse de valeur »⁶¹⁰. Mais comment peut-on passer d'une « prémisse de valeur », c'est-à-dire d'une proposition pratique, par exemple un impératif contenant le verbe falloir ou le verbe devoir, à une conclusion factuelle ? Comment peut-on dire, selon les termes de la *Critique de la raison pure*, « que quelque chose *est* (qui détermine le dernier but possible), *parce que quelque chose doit arriver* »⁶¹¹ ? Passer immédiatement d'une proposition pratique à une proposition théorique ne semble pas possible. En revanche, de même qu'on peut passer d'une proposition théorique à une proposition pratique en introduisant une prémisse pratique (par exemple, « si on

⁶⁰⁸ Cf. Friedman (1984), p. 334

⁶⁰⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 288

⁶¹⁰ Beck (1960), p. 260

⁶¹¹ *Critique de la raison pure*, p. 1366

veut X, il faut faire ce qui permet d'obtenir X »), on peut peut-être conclure d'une proposition pratique à une proposition théorique par l'intermédiaire d'un moyen terme. Beck prétend que, d'une proposition pratique à une proposition théorique, la conséquence est bonne si c'est une proposition *pratique* qui fournit le moyen terme du syllogisme. Il donne l'exemple du raisonnement suivant : la maxime d'après laquelle je dois agir est celle d'après laquelle un être purement rationnel agirait (proposition pratique) ; or, la maxime d'après laquelle je dois agir est Y (proposition pratique) ; donc, Y est la maxime d'un être purement rationnel (proposition théorique)⁶¹². Les preuves morales revêtent-elles toutes la forme de ce syllogisme de Beck ? Rappelons les termes kantien dans lesquels nous avons défini plus haut le postulat de la raison pure pratique : une « proposition *théorique* (...) qui, comme telle, ne peut être prouvée, en tant qu'elle est inséparablement liée à une loi *pratique* ». Cela signifie que, une fois posée la loi pratique à laquelle telle proposition théorique est liée, cette proposition ne peut être prouvée à l'aide d'une autre proposition théorique, mais seulement à l'aide d'un moyen terme consistant dans une proposition pratique, celle qui énonce la nécessité d'admettre la proposition théorique en question. Une preuve morale démontrant un postulat de la raison pure pratique doit donc bien revêtir la forme indiquée par Beck : proposition pratique (premier terme) ; proposition pratique (moyen terme) ; proposition théorique (conclusion).

La preuve morale de la possibilité du souverain bien apparaît alors constituée des trois termes suivants. 1/ Nous devons réaliser le souverain bien (proposition pratique exprimant la loi morale). 2/ Pour pouvoir nous représenter la nécessité pratique de cette chose et la réaliser, nous devons en admettre la possibilité pratique (proposition pratique exprimant la nécessité d'admettre une certaine chose). 3/ Le souverain bien est possible (proposition théorique). En l'absence de toute proposition théorique prouvant la possibilité du souverain bien, seule la nécessité d'admettre la possibilité du souverain bien comme fin à réaliser permet de prouver une thèse qui ne peut être dès lors que postulée. Mais, même si la nécessité d'admettre ce postulat se fonde sur un devoir, cette nécessité n'est pas elle-même d'ordre moral. Nous n'avons pas un *devoir moral* d'admettre la possibilité du souverain bien : la loi morale, en tant que règle pratique, ne peut

⁶¹² Voir Beck (1960), p.261

exiger que des actions ou des manières d'agir, de sorte qu' « une croyance commandée est une absurdité »⁶¹³. Kant parle plutôt, au sujet des croyances morales, d'un besoin qu'a la raison humaine de les admettre. Le moyen terme de la preuve kantienne du souverain bien n'est pas fourni par la morale, mais par l'anthropologie : c'est parce que l'homme moral a besoin d'espérer pouvoir obtenir le souverain bien pour pouvoir le réaliser, qu'il doit postuler sa possibilité. C'est pourquoi Kant peut dire que le postulat de la possibilité du souverain bien est une conclusion de l'espoir moral : « l'espoir aboutit en définitive à cette conclusion, que quelque chose est (qui détermine le dernier but possible) parce que quelque chose doit arriver »⁶¹⁴.

C'est donc par une preuve à la fois morale et anthropologique, plutôt que seulement morale, que Kant prétend relever le défi lancé par « feu Wizenmann », cet « esprit très fin et très lucide » qui « conteste le droit de conclure d'un besoin à la réalité objective de l'objet » et réduit à rien les prétentions « d'un amoureux qui, s'étant épris à la folie d'une idée de beauté qui n'est qu'une chimère de son cerveau, voudrait conclure qu'un objet de ce genre existe réellement quelque part »⁶¹⁵. Que vaut cette preuve ? Elle peut sembler invalidée par les thèses des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, où Kant parle parfois de faire abstraction de la nature humaine en philosophie morale. Mais nous savons que la doctrine du souverain bien est une partie de l'éthique appliquée à la condition humaine, de sorte que les considérations sur le besoin d'espérance de l'homme moral y sont légitimes. On peut déplorer également la faiblesse d'une preuve qui ne « démontre » qu'une croyance. La faiblesse d'une inhérente croyance semble en effet reposer sur la faiblesse de ce qui la fonde en matière de pouvoir de persuasion. Kant en est conscient, qui écrit au sujet de la croyance morale en l'existence de Dieu qu' « elle peut donc parfois chanceler même chez les êtres bien intentionnés »⁶¹⁶. Devant cette objection, Kant répond d'abord que la foi morale est moins vacillante que la foi doctrinale, celle qui est fondée sur une preuve théorique, toujours contestable : le premier terme d'une preuve morale,

⁶¹³ *Critique de la raison pratique*, p. 784. Dans *Zum ewigen Frieden in der Philosophie* (VIII, 418 n.), on peut lire néanmoins qu'un postulat est un impératif qui exige une certaine maxime sans représenter aucun objet. Il ne nous semble pas possible de réconcilier cette définition du terme de postulat avec la définition donnée dans la *Critique de la raison pratique*.

⁶¹⁴ *Critique de la raison pure*, p. 1366

⁶¹⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 783 n.

⁶¹⁶ *Critique de la raison pratique*, p. 786

argumente-t-il, est une loi apodictique, c'est-à-dire absolument certaine. Kant défend également sa preuve morale en présentant les bornes de nos facultés de l'esprit comme appropriées à notre destination morale, en disant que ces limitations nous empêchent de connaître le suprasensible. De la même manière que la tradition faustienne dénonce les dangers de toute tentative visant à découvrir les secrets de l'au-delà, Kant nous met en garde contre les dangers d'une connaissance des noumènes. Si la possibilité du souverain bien nous était connue, « la plupart des actions conformes à la loi [morale] seraient dictées par la crainte, quelques-unes seulement par l'espérance, et aucune par le devoir »⁶¹⁷. A tout le moins, le risque serait grand pour qui se représenterait le devoir de réaliser le souverain bien, de se laisser motiver par l'espoir pathologique d'obtenir le bonheur promis à la vertu ou par la crainte pathologique de souffrir du malheur promis au vice, c'est-à-dire par des sentiments dont la cause est elle-même sensible. Ainsi motivées, les actions ne seraient pas morales puisqu'elles auraient pour mobile, non pas le pur respect de la loi morale, mais un espoir déterminé par le plaisir qu'on escompte trouver dans le bonheur ou une crainte déterminée par la peine qu'on s'attend à trouver dans le malheur. Bien sûr, l'homme moral est motivé par une espérance : l'homme doit espérer parvenir un jour au souverain bien, pour pouvoir agir en vue de cette fin. Mais cet espoir n'est pas un sentiment pathologique : comme dans le cas du respect, « il ne faut pas dire de cette sensation qu'elle est produite *pathologiquement* mais *pratiquement* »⁶¹⁸. Si l'espoir moral du souverain bien est sensible dans sa nature, il ne l'est pas dans son origine, puisque cette origine n'est pas une autre sensation, mais une représentation rationnelle, celle de la loi morale : c'est ce que montre la preuve morale, qui conclut de la loi morale à la possibilité du souverain bien, laquelle possibilité constitue tout l'objet de l'espoir du souverain bien. L'espoir moral est un sentiment *a priori*. C'est pourquoi il est universel et nécessaire : nous l'éprouvons inévitablement lorsqu'intervient le commandement du devoir, parce que notre raison se représente inévitablement la nécessité et la possibilité du *summum bonum* lorsque nous nous représentons la loi morale. Le désespoir de l'âge moderne ne parvient pas à masquer ce caractère inévitable de l'espoir raisonnable du souverain bien. L'homme, en tant qu'il est un être raisonnable, ne

⁶¹⁷ *Critique de la raison pratique*, p. 787

⁶¹⁸ *Critique de la raison pratique*, p. 700

peut pas faire de « rien » sa réponse définitive à la question du sens objectif de la vie. Il ne peut se résoudre à conclure à l'absurdité de son existence et, dépité, sombrer dans l'inaction. Il ne peut que désirer ou aimer le souverain bien et, ce faisant, il ne peut que l'espérer.

Conclusion

Des Anciens à Kant, il y a à la fois rupture et continuité. D'un côté, Kant entend faire retour au point de vue qu'ont adopté en philosophie morale les Anciens, « ce peuple pénétrant » qui poussa « ses recherches jusqu'à traiter philosophiquement même des objets moraux, sur lesquels d'autres peuples n'ont jamais fait que du verbiage »⁶¹⁹. En particulier, il hérite des Grecs l'idée que l'homme ne peut rien vouloir si ce n'est sous l'idée d'une fin et que, s'il faut pouvoir mettre un terme à la série des fins subordonnées de l'homme, il doit y avoir une fin « architectonique » de l'homme, dont le nom est le « souverain bien ». Il hérite également de ses aînés l'idée que la philosophie doit enseigner à l'homme en quoi consiste cette fin absolument nécessaire et par quelle conduite on peut l'atteindre. Ces idées le conduisent à une conception de la philosophie morale dans laquelle celle-ci, en tant que téléologie morale, comporte une doctrine du souverain bien comme fin ultime de la vie bonne. Il élabore donc, comme les Anciens, une théorie du *summum bonum* dont le point d'orgue est la réponse aux deux questions pratiques de la philosophie. Que puis-je espérer (question de l'essence du souverain bien) ? Que dois-je faire (question de la conduite menant au souverain bien) ?

Mais Kant rompt avec la méthode des Anciens. Chez les Anciens la question de l'essence du souverain bien est au fondement du système moral. Chez Kant, le fondement est la métaphysique des mœurs, qui se contente d'énoncer des principes pratiques *a priori* sans faire la moindre référence à quelque objet de volition possible que ce soit. La Révolution copernicienne consiste, en éthique, à découvrir que le concept du bien et celui du bien le plus grand sont déterminés par la loi morale. La méthodologie morale kantienne en déduit qu'il faut d'abord formuler la loi morale pour ensuite définir le bien et le souverain bien. Ces points de méthode sont responsables d'une théorie qui s'oppose aux morales antiques par plusieurs aspects. Tout d'abord, la théorie kantienne découvre qu'il existe deux espèces de « biens » et de fins, celles qui sont déterminées par la loi morale et celles qui sont déterminées indépendamment de la loi. Kant propose donc un concept du bien qui contient l'idée de fin objective, celle de fin subjective, et celle

⁶¹⁹ *Critique de la raison pratique*, p. 779

de la relation unissant ces deux fins hétérogènes au sein d'une même volition : c'est le concept d'un objet de la raison pure pratique comme celui d'un tout où une fin subjective est subordonnée à une fin objective. De plus, cette idée de l'hétérogénéité des fins humaines implique qu'il n'y a pas une, mais deux fins nécessaires de l'homme, l'une objectivement nécessaire (la vertu), l'autre subjectivement nécessaire (le bonheur). Kant propose donc un concept du souverain bien qui ne consiste pas dans une unité sans pluralité, comme le pensaient les Anciens, mais dans une union du bonheur et de la vertu. Conformément à l'idée d'une homogénéité des fins humaines, les Anciens ont essayé de penser la relation entre bonheur et vertu comme analytique. Mais la Révolution copernicienne conduit plutôt à la penser comme synthétique *a priori*. D'où la réponse suivante à la question de l'essence du souverain bien : je puis espérer obtenir le bonheur conditionné par la moralité.

Cette solution au problème du souverain bien a d'abord le mérite de permettre de déterminer suffisamment les maximes de la bonne conduite humaine, c'est-à-dire qu'elle permet à l'homme de se donner des règles de vie qui puissent effectivement déboucher sur des actions. Nous avons montré qu'une doctrine du souverain bien devait « déterminer cette idée [celle du souverain bien] pratiquement, c'est-à-dire d'une façon suffisante pour la maxime de notre conduite raisonnable »⁶²⁰. Or, l'impératif moral matériel permet effectivement à l'homme d'adopter des maximes permettant de conclure à la nécessité d'actions suffisamment spécifiées : par exemple, noter la copie de ses élèves, non pas en fonction d'une grille d'évaluation fournie par l'administration, mais selon leur mérite. Car cet impératif exige à la fois une matière et une forme des maximes, puisqu'il ordonne de travailler à réaliser son bonheur propre sous la condition de la forme législative de ses maximes. L'impératif du souverain bien permet une détermination complète des maximes. A l'inverse, un impératif seulement formel ne permet pas de déterminer complètement ses maximes parce qu'il ne dit rien quant à la matière des maximes. L'impératif formel constitue un progrès par rapport aux impératifs tautologiques que dénonce Kant : les professeurs de morale qui se contentent de formules comme *fac bonum* sont comparables à « ce médecin qui recommande à son patient souffrant de constipation : 'fais en sorte

⁶²⁰ *Critique de la raison pratique*, p. 739-740

que tes intestins se relâchent, transpire bien et digère bien », et qui « demande que le patient fasse (...) exactement ce que ce dernier voudrait faire » sans « lui indiquer comment »⁶²¹. Autrement dit, une prescription tautologique présente l'inconvénient de ne permettre de déterminer aucune maxime, parce qu'elle enseigne à l'homme qu'il est bon de faire ce qui est bon sans « lui indiquer comment » le faire. Or, l'impératif formel répond précisément à cette question : comment bien agir ? Il n'est donc pas une proposition tautologique. Mais, il ne répond pas exactement à la question : que dois-je faire ? Comme les impératifs tautologiques, il est destiné à rester lettre morte s'il ne vient pas s'intégrer à un impératif plus déterminé, qui enseigne non seulement comment on doit agir, mais aussi ce qu'on doit faire. Toute maxime a une forme *et* une matière. Pour pouvoir déterminer complètement une maxime conforme à la loi morale et s'en faire un principe, l'honnête homme a besoin d'un impératif qui lui enseigne à la fois la forme qu'il doit donner à ses principes et leur matière. A défaut de posséder ces deux concepts, « le libre arbitre (...) saurait certes *comment*, mais non *en vue de quoi* il doit agir et ne saurait se satisfaire »⁶²² : il ne saurait satisfaire le besoin qu'il a, pour pouvoir agir, de déterminer ses maximes quant à leur matière.

Le grand mérite de la doctrine kantienne du souverain bien consiste donc à permettre à l'homme moral de satisfaire ses besoins. C'est cette fonction première de la morale que les commentateurs tendent à ignorer lorsqu'ils jugent la théorie du souverain bien incompatible avec les thèses de la métaphysique des mœurs. Les *Fondements de la métaphysique des mœurs* condamnent les morales qui tirent leur principe suprême « d'une connaissance empirique, et par suite contingente »⁶²³, comme la connaissance anthropologique de la fin subjectivement nécessaire de l'homme. Mais les *Fondements* n'interdisent pas l'application de principes moraux métaphysiques à la condition humaine. Au contraire, ils la recommandent. Car la morale, telle qu'elle est conçue par Kant, comporte deux moments. Le moment de l'exposition des lois morales fait abstraction de toute considération relative à la nature humaine et de toute considération empirique en général. Dans ce moment, la morale est une philosophie morale pure, une métaphysique des mœurs. Le moment de l'application de ces lois à la nature

⁶²¹ *Leçons d'éthique*, p. 104-105

⁶²² *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 17

⁶²³ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 273

humaine les détermine sous la forme qu'elles doivent revêtir pour satisfaire aux besoins de la raison humaine. Dans ce moment, la morale est une « éthique appliquée ». Ce second moment *doit* être second : pour pouvoir être des impératifs moraux et commander catégoriquement, immédiatement, les impératifs de l'éthique appliquée doivent avoir une *origine* métaphysique et être déterminés par des principes absolument purs. Mais ils ne sont pas métaphysiques eux-mêmes, puisqu'ils ne s'adressent pas aux êtres raisonnables en général, mais à l'être raisonnable fini, dont le concept empirique est celui de l'homme.

Le premier besoin de l'homme moral auquel répond la doctrine du souverain bien est celui du concept déterminé d'une fin ultime morale. L'honnête homme ne peut pas éluder la question posée par *La Religion dans les limites de la simple raison* : « que peut-il résulter de ce 'bien-agir' qui est nôtre ? »⁶²⁴. Sous cet aspect, la morale kantienne est un discours téléologique, qui échappe aux accusations de formalisme qu'on lui a adressées. Elle répond aussi au besoin d'un concept déterminé du bonheur moral. Sous cet aspect, elle est un eudémonisme qui échappe aux accusations d'ascétisme. Elle répond enfin au besoin d'espérer, celui-là même qui justifie la question : que puis-je espérer ? Nous pouvons espérer obtenir le souverain bien, nous dit-elle, puisqu'il est pratiquement possible. Sous cet aspect, la doctrine du souverain bien est une doctrine des postulats de la raison pure pratique, qui conduit certes à la religion, mais pour conduire bientôt à la croyance morale. La finalité de la doctrine n'est pas de prouver la religion, comme chez Pascal, mais de se servir du dogme pour rendre possible l'espoir moral. La religion n'est pas ici un but, mais un commencement, puisque « l'espoir d'obtenir le bonheur [moral] ne commence qu'avec la religion »⁶²⁵.

⁶²⁴ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 17

⁶²⁵ *Critique de la raison pratique*, p. 767

Bibliographie

Ouvrages de I. KANT

Textes

Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (1902), G. Reimer, Berlin

Traductions

Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie in *Œuvres philosophiques* (1986), vol. III, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris

Critique de la faculté de juger in *Œuvres philosophiques* (1986), vol. II, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris

Critique de la raison pure in *Œuvres philosophiques* (1980), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, vol. I

Critique de la raison pratique in *Œuvres philosophiques* (1985), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, vol. II

Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique in *Œuvres philosophiques* (1986), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, vol. II

La Religion dans les limites de la simple raison in *Œuvres philosophiques* (1986), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, vol. III

Leçons d'éthique (1997), Le Livre de Poche, Paris

Logique (1989), Vrin, Paris

Métaphysique des mœurs in *Œuvres philosophiques* (1986), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, vol. III

Projet de paix perpétuelle in *Œuvres philosophiques* (1986), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, vol. III

Progrès de la métaphysique en Allemagne (Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff ?) in *Œuvres philosophiques* (1986), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, vol. III

Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? in *Œuvres philosophiques* (1986), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, vol. II

Théorie et pratique (Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point) in *Œuvres philosophiques* (1986), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, vol. III

Traité de pédagogie in *Œuvres philosophiques* (1986), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, vol. III

Instruments de travail

EISLER, R. (1994) – *Kant-Lexicon*, Gallimard, Paris

RUFFING, M. (dir.) (2007) – *Kant-Bibliographie 1896-1944*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main

RUFFING, M. (dir.) (1999) – *Kant-Bibliographie 1945-1990*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main

Ouvrages critiques

ALBRECHT, M. (1978) - *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Olms, Hildesheim / New York

ALQUIE, F. (1957) – *La morale de Kant*, Centre de documentation universitaire, Paris

ATWELL, J. E. (1986) – *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht

AUXTER, T. (1982) – *Kant's Moral Teleology*, Mercer University Press, Macon (Ga.)

- BECK, L. W. (1960) – *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago & London
- BOUTROUX, E. (1965) – *La philosophie de Kant*, Vrin, Paris
- BOYER, A. (2001) – *Hors du temps. Un essai sur Kant*, Vrin, Paris
- BOYER, A. (2004) – *Kant et Epicure : le corps, l'âme, l'esprit*, Presses universitaires de France, Paris
- CAIRD, E. (1889) – *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, Macmillan Co., New York
- COHEN, H. (1910) – *Kants Begründung der Ethik*, B. Cassirer, Berlin
- COUSIN, V. (1844) – *Leçons sur la philosophie de Kant*, Ladrangue, Paris
- DAVAL, R. (1951) – *La métaphysique de Kant*, Presses universitaires de France, Paris
- DELBOS, V. (1905) – *La philosophie pratique de Kant*, Félix Alcan, Paris
- DELEUZE, G. (1991) – *La philosophie critique de Kant*, Presses universitaires de France, Paris
- DUNCAN, A. R. C. (1957) – *Practical Reason and Morality: A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Morals*, Nelson, Edinburgh
- GALLOIS, L. (2008) – *Le souverain bien chez Kant*, Vrin, Paris
- GUYER, P. (2008) – *Knowledge, Reason and Taste. Kant's Response to Hume*, Princeton University Press, Princeton & Oxford
- FERRARI, J. (1979) – *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Klincksieck, Paris
- HÄGERSTROM, A. (1902) – *Kants Ethik*, Almqvist & Wiksell Buchdruckerei, Upsala

- HARE, J. (1996) – *The Moral Gap, Kantian Ethics, Human Limits and God's Assistance*, Clarendon Press, Oxford
- HEIDEGGER M. (1929) – *Kant und das Problem der Metaphysik*, Fr. Cohen, Bonn
- HOFFE, O. (1993) – *Introduction à la philosophie pratique de Kant : la morale, le droit et la religion*, Vrin, Paris
- KRÜGER, G. (1961) – *Critique et morale chez Kant*, Beauchesne, Paris
- LACROIX, J. (1981) – *Kant et le kantisme*, Presses universitaires de France, Paris
- LEQUAN, M. (2001) – *La philosophie morale de Kant*, Seuil, Paris
- LÔSMENT, M. (1907) – *Zur Religionsphilosophie Kants*, Otto Kümmel, Königsberg
- MAILLIET, E. - *Kant entre désespoir et espérance*, L'Harmattan, Paris
- MILLER, E. M. (1928) – *The Moral Law and the Highest Good. A study of Kant's doctrine of the highest good*, MacMillan & Co./Melbourne University Press, Liverpool/Melbourne
- MORAIS, M. (2010) – *Le souverain bien et la fin dernière de la philosophie. Vers une interprétation téléologique de la philosophie kantienne.*, Les Presses de l'Université Laval, Québec
- PARK, P.-B. (1999) – *Das höchste Gut in Kants kritischer Philosophie. Eine Untersuchung über den Zusammenhang von kritischer Philosophie und Metaphysik*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der philosophischen Fakultät der Universität zu Köln
- PATON, H. J. (1963) – *The Categorical Imperative*, Hutchinson, London
- PHILONENKO, A. (1988) – *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Vrin, Paris

- PLEINES, J.-E. (1984) – *Eudemonia zwischen Kant und Aristoteles. Glückseligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns.*, Königshausen & Neumann, Würzburg
- RAWLS, J. (2000) – *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) / London
- REBOUL, O. (1971) – *Kant et le problème du mal*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal
- SCHOPENHAUER, A. (1977) - *Die Welt als Wille und Vorstellung*). *Werke in zehn Bänden*, vol. 1, hrsg. A. Hübscher, Diogenes Verlag, Zurich
- SCHOPENHAUER, A. (1991) - *Le fondement de la morale*, Le Livre de Poche, Paris
- SINGER, M. (1961) – *Generalization in Ethics*, Alfred Knopf, New York
- SCHWARTLÄNDER, J. (1968) – *Der Mensch ist Person: Kant's Lehre vom Menschen*, Kohlhammer, Stuttgart
- SILBER, J. R. (1955) – *The Highest Good as the Unity of Form and Content in Kant's Ethics* », thèse non publiée (Yale University)
- SMITH, N. K. (1962) – *Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Humanities Press, New York
- TEALE, A. E. (1951) – *Kantian Ethics*, Oxford University Press, New York
- VIALATOUX, (1968) – *La morale de Kant*, Presses universitaires de France, Paris
- WOOD, A. W. (1970) – *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca and London
- YOVEL, Y. - (1988) – *Kant et la philosophie de l'histoire*, Méridiens Klincksieck, Paris

Articles

- ANDERSON-GOLD, S. - « Kant's Ethical Commonwealth: the Highest Good as a Social Goal » in *International Philosophical Quarterly*, vol. 26, New York, 1986, pp. 23-32
- AUBENQUE, P. - « La prudence chez Kant » in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 80 n° 2, Paris, 1975, pp. 156-182
- AUXTER, T. - « The Unimportance of Kant's Highest Good » in *The Journal of the History of Philosophy*, vol. 17, n° 1, Berkeley (CA), 1979, pp. 121-134
- BARNES, G. W. - « In Defense of Kant's Doctrine of the Highest Good » in *The Philosophical Forum*, vol. 2, n° 4, Boston (NY), 1971, pp. 446-458
- BEVERSLUIS, J. - « Kant On Moral Striving » in *Kant-Studien*, vol. 65, Berlin, 1974, pp. 67-77
- BONACCORSO, L. C. - « Considerazioni critiche intorno alla teoria del 'Sommo Bene' nella 'Critica della Ragion Pratica' » in *Sophia*, vol. 36, Padova, 1968, pp. 273-280
- BRUGGER, W. - « Kant und das höchste Gut » in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 18, Frankfurt a. M., 1964, pp. 50-61
- CAMPBELL, J. - « Kantian Conceptions of Moral Goodness » in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 13, Calgary (Alberta), 1983, pp. 527-550
- DÖRING, A. - « Kants Lehre vom höchsten Gut » in *Kant-Studien*, vol. 4, Berlin, 1900, pp. 94-101
- DÜSING, K. - « Die Teleologie in Kants Weltbegriff » in *Kantstudien, Ergänzungshefte*, vol. 96, Bonn, 1986, pp. 1-60
- « Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie » in *Kant-Studien*, vol. 62, Berlin, 1971, pp. 4-42
- ENGSTROM, S. - « The concept of the highest Good in Kant's moral theory » in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, Buffalo (NY), 1992, pp. 747-780

– « Kant's Conception of Practical Wisdom » in *Kant-Studien*, vol. 88, n° 1, Berlin / New York, 1997, pp. 16-43

FRIEDMAN, R. Z. - « Hypocrisy and the Highest Good: Hegel on Kant's Transition from Morality to Religion » in *The Journal of the History of Philosophy*, vol. 24, Berkeley (CA), 1986, pp. 503-522

- « The Importance and Function of Kant's Highest Good » in *The Journal of the History of Philosophy*, vol. 22, Berkeley (CA), 1984, pp. 325-342

GODLOVE, T. F. – « Moral Actions, Moral Lives: Kant on Intending the Highest Good » in *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 25, Memphis (TN), Memphis State University, 1987, pp 49-64

GRONDIN, J. – « Le souverain bien et sa métaphysique » in *Descartes en Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, pp. 433-446

GRÜNEWALD, B. – « Zur moralphilosophischen Funktion des Prinzips vom höchsten Gut ». *Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur*, hrsg. Karl-Heinz Schwabe und Martina Thom, Sankt Augustin : Academia Verlag, 1993, pp. 133-139

GUEROULT, M. – « Canon de la raison pure et *Critique de la raison pratique* » in *Revue internationale de philosophie*, n° 30, Bruxelles, 1954, pp. 331-357

HAUSER, L. – « Praktische Anschauung als Grundlage der Theorie vom höchsten Gut bei Kant. Eine Anwendung der von Peter Rohs bereitgestellten Methoden auf ein Kantisches Hauptstück » in *Kant-Studien*, vol. 75, Berlin – New York, de Gruyter, 1984, pp. 228-236

HEIDEMANN, I. – « Das Ideal des höchsten Guts. Eine Interpretation des Zweiten Abschnittes im Kanon der reinen Vernunft » in *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781*1981*, Berlin-New York, de Gruyter, 1981, pp. 233-305

HINSKE, N. – « Kants 'höchstes moralisch-physiches Gut'. Essen und allgemeine Menschenvernunft » in *Aufklärung*, vol. 5, Hamburg, 1990, pp. 49-58

KORSGAARD, C. – « Two Distinctions in Goodness » in *The Philosophical Review*, n° 92, Ithaca (NY), Cornell University, 1983, pp. 169-195

KRÄMLING, G. – « Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant » in *Kantstudien*, vol. 77, Köln, 1986, pp. 273-288

– « Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant » in *Praktische Philosophie*, vol. 23, Freiburg / München, 1985

LANGTHALER, R. – « Zu Kants Idee des 'höchsten Guts' : das 'höchste politische Gut' als 'der ganze Endzweck der Rechtslehre' » in *Kants Ethik als 'System der Zwecke'. Perspektiven einer modifizierten Idee der 'moralischen Teleologie' und Ethiktheologie*, *Kantstudien Ergänzungshefte*, vol. 125, 1991, pp. 55-79

MARTY, F. – « La Typique du jugement pratique pur. La morale kantienne et son application aux cas particuliers » in *Archives de philosophie*, vol. 19, Paris, 1955, pp 56-87

MORAIS, M. – « La pertinence du concept du souverain bien au sein de la morale kantienne » in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 99 n° 1, Louvain, 2001 [1], pp 1-25

– « Le souverain bien et les fins dernières de la raison chez Kant : un problème de la raison pure spéculative » in *Kant und die Berliner Aufklärung : Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. 4, Berlin-New York, 2001 [2], pp 212-219

MOREAU, J. – « Kant et la morale » in *Archives de philosophie*, vol. 25, n° 2, Paris, 1962, pp 163-184

MURPHY, J. G. – « The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism. Beck versus Silber. » in *Kant-Studien*, vol. 56, Köln, 1965, pp. 102-110

PACKER, M. – « The Highest Good in Kant's Psychology of Motivation » in *Idealistic Studies*, vol. 13, Worcester (MA), 1983, pp 110-119

PEITER, H. – « Motiv oder Effekt, Kants imperativische Moral und Schleiermachers Lehre vom höchsten Gut » in *Die Zeichen der Zeit. Evangelische Monatsschrift für Mitarbeiter der Kirche*, vol. 18, Berlin, 1964, pp 327-332

REATH, A. – « Two Conceptions of the Highest Good in Kant » in *The Journal of the History of Philosophy*, n° 26, Berkeley (CA), 1988, pp 593-619

REBOUL, O. – « Prescritpion ou proscription ? Essai sur le sens du devoir chez Kant » in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 72, Paris, 1967, pp. 295-320

RODRIGUEZ ARAMAYO, R. - « El bien supremo y sus postulados (del formalismo ético a la fe racional » in *Revista de Filosofía*, n° 7, Madrid, 1984, pp. 87-118

ROUBINET, C. - « La vie morale concrète selon Kant » in *Les Etudes Philosophiques*, n° 1, Lyon, 1967, pp. 47-67

SEAILLES, G. - « La morale de Kant. Le bien moral. » in *Revue des cours et des conférences*, vol. 25, Paris, 1899, pp. 490-500

SILBER, J. R. - « Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent » in *Philosophical Review*, vol. 48, Ithaca (NY), 1959, pp. 469-492

SILBER, J. R. – « Procedural Formalism in Kant's Ethics » in *The Review of Metaphysics*, vol. 28, n° 2, Washington (DC), 1974, pp. 197-236

SILBER, J. R. – « The Copernican Revolution in Ethics. The Good Re-Examined » in *Kant-Studien*, vol. 51, Köln, 1960 [1], pp. 85-101

- SILBER, J. R. - « The Ethical Significance of Kant's *Religion* ». *Religion within the Limits of Reason Alone* (Kant), 1960 [2], Harper & Row, New York, pp. lxxix-cxxxiv
- SILBER, J. R. – « The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics » in *Ethics*, vol. 73, n° 2, Chicago, 1963, pp. 179-197
- SILBER, J. R. - « The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy » in *Texas Studies in Literature and Language*, vol. 1, New York / London, 1959-1960, pp. 233-244
- SILBER, J. R. – « The Moral Good and the Natural Good in Kant's Ethics » in *The Review of Metaphysics*, vol. 36, n° 2, New York, 1982, pp. 397-437
- SMITH, S. G. – « Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good » in *Kant-Studien*, vol. 75, Berlin / New York, 1984, pp 168-190
- THEODORAKOPOULOS, I. N. - « Crítica de la noción de bien supremo en Kant » in *Folia Humanistica*, n° 121, Barcelona, 1973, pp. 3-7
- VILAR, G. - « El concepto de bien supremo e Kant » » in *Kant después de Kant : En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*, hrsg. Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, 1989, pp. 117-133
- YOVEL, Y. - « The Highest Good and History in Kant's Thought » in *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 54, Bonn, 1972, pp. 238-283
- ZAC, S. – « Kant, les stoïciens et le christianisme » in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 77, n° 2, Paris, 1972, pp. 137-165
- ZELDIN, M.-B. – « The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God » in *Kant-Studien*, vol. 62, Bonn, 1971, pp. 43-54
- WOLFF, E. – « Les trois impératifs catégoriques et les trois postulats de la raison pratique chez Kant » in *Archives de philosophie*, vol. 29, n° 1, Paris, 1966, pp 37-58

